CEU PRESS

DU Style

PRINCIPIA ETHICA

G.E. MOORE

PRINCIPIA ETHICA

Colecția SIGILII

CIVICA

Coperta de Anamaria Smigelschi

Ilustrația de pe copertă reprezintă o reproducere a lucrării lui Hyeronimus Bosch *Cele 7 păcate capitale*. Iisus Christos ocupă centrul unui ochi imens – fără pleoape, mereu deschis – și în același timp Soare cu nenumărate raze. Este soarele–ochi al lui Dumnezeu, a cărui putere de atotvăzător este subliniată de inscripția centrală: „cave, cave, deus videt"

Volumul de referință
PRINCIPIA ETHICA
face parte din programul de traduceri inițiat și coordonat de
FUNDAȚIA SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ
și este realizat în colaborare cu
CEU PRESS.

G.E. MOORE *Principia Ethica*

Principia Ethica copyright G.E. Moore 1903
Free Will copyright G.E.Moore 1912
The Conception of Intrinsic Value copyright G.E.Moore 1922

Editor's Introduction © 1993 Cambridge University Press
Preface to the Second Edition © 1993 Timothy Moore

Free Will published with the permission of Oxford University Press

© 1995 Central European University Press

Copyright © 1997 Editura DU Style
Toate drepturile asupra versiunii în limba română aparțin Editurii DU Style. Reproducerea fragmentară sau integrală, sub orice formă și prin orice mijloace tehnice, se pedepsește conform legii.

ISBN 973–97309–1–4

G.E. MOORE

PRINCIPIA ETHICA

EDIȚIE REVIZUITĂ

Versiunea în limba română de Alin Zăbavă
cu un control științific de Dan Cârlan

Prefața la ediția română
Dincoace de bine și de rău
de Dan Pavel

C E U PRESS

EDITURA DU Style

1997

INTRODUCEREA EDITORULUI

La începutul anului 1992 domnul Timothy Moore a remis către Cambridge University Library o mare cantitate de manuscrise ale scrierilor filozofice ale tatălui său. Între acestea se găsea şi un manuscris intitulat „Prefaţă la ediţia a doua", care, deşi incomplet, este o lucrare de un considerabil interes, luată chiar ca atare. Când am dat peste acest manuscris, al cărui conţinut a fost prezentat cu câtva timp în urmă de dr. C. Lewy (în lucrarea sa „G. E. Moore on the Naturalistic Fallacy"[1] – „G.E. Moore despre eroarea naturalistă"), am transmis editurii Cambridge University Press că ar trebui să-l aibă în vedere, pentru a-l introduce la o dată ulterioară într-o nouă ediţie a lucrării *Principia Ethica*. S-a întâmplat că, din diverse motive, această editură luase deja în consideraţie posibilitatea apariţiei unei noi ediţii; astfel încât erau cât se poate de mulţumiţi să îi poată da şi o semnificaţie suplimentară, prin includerea acestei prefeţe care nu mai fusese publicată. S-a întâmplat de asemenea – pură coincidenţă – că în aceeaşi perioadă şi editura Routledge planificase publicarea unei selecţii din scrierile filozofice ale lui Moore, ce urma să fie focalizată pe lucrările acestuia în domeniul metafizicii.[2] Aşa că părea cât se poate de nimerit să se extindă noua ediţie a lucrării *Principia Ethica*, pentru a reprezenta o reuniune comparabilă de scrieri ale lui G. E. Moore din domeniul eticii, incluzând în ea două alte lucrări altfel dificil de tipărit – capitolul „Liberul Arbitru" din cartea sa *Etica*, şi eseul său „Conceptul de Valoare Intrinsecă", apărut în *Studiile sale filozofice (Philosophical Studies)*. Există o strânsă legătură tematică între încă nepublicata „Prefaţă la ediţia a doua" şi „Conceptul de Valoare Intrinsecă" astfel încât este de o deosebită importanţă faptul că le reunim şi le publicăm împreună în prezentul volum.

---

[1] *Proceedings of the British Academy L* (1964), pp. 251–62.

[2] *G.E. Moore: Selected Writings*, ed. T.R. Baldwin (Routledge, London, 1993.)

Moore a încercat – evident – să scrie noua prefață în vederea publicării unei a doua ediții a lucrării *Principia Ethica*. În cele din urmă Moore a abandonat această încercare, și, când lucrarea a fost retipărită în 1922 – cu numai câteva corecturi de text – această retipărire nu a fost prezentată ca o a doua ediție. Paragraful de debut al prefeței dovedește că Moore a avut la început în vedere o revizuire substanțială a textului lucrării, și intenția aceasta este confirmată de o scrisoare pe care Moore a adresat-o editurii Cambridge University Press, în noiembrie 1921, în care scrie că „în cele din urmă am renunțat la ideea de a încerca să pregătesc o a doua ediție a lucrării mele *Principia Ethica*, deoarece corecturile necesare pentru a o face să reprezinte opiniile mele de la ora actuală sunt atât de numeroase, încât nu m-aș putea declara satisfăcut altfel decât scriind practic o carte integral nouă"[3]. Deși eu unul nu am găsit nici un fel de corespondență referitoare la prefața publicată aici, presupun că proiectul de a o scrie s-a născut pentru prima dată în mintea lui Moore către sfârșitul anului 1921, o dată ce a abandonat ideea de a revizui integral lucrarea de bază; spera probabil că putea astfel să indice ideile despre care simțea că nu sunt discutate satisfăcător în lucrare și în același timp să-și clarifice acele poziții pe care încă le mai considera ca fiind „adevărate în esență" și care „merită cu prisosință să fie subliniate". Faptul că manuscrisul este incomplet demonstrează că Moore a simțit până la urmă că nu poate duce nici măcar acest proiect până la sfârșit într-un mod satisfăcător, așa că l-a abandonat complet și s-a mulțumit să adauge doar câteva propoziții la prefața de la ediția întâi pentru lucrarea retipărită în 1922. De aceea, la lectura noii prefețe, trebuie să avem permanent în vedere faptul că Moore a decis în mod explicit să nu o publice. Cu toate că este un ghid inestimabil în privința gândirii sale ulterioare în domeniul teoriei eticii, nu poartă, ca să zicem așa, pecetea personalității sale încă de la bun început.

[3] Scrisoarea se păstrează în arhiva editurii Cambridge University Press, de la Cambridge Library.

I

Principia Ethica a fost publicată în octombrie 1903. Lytton Strachey, prietenul lui Moore, a citit-o imediat şi i-a scris acestuia, entuziasmat:

> *Cred că lucrarea dumitale nu numai că i-a demolat şi i-a scuturat serios pe toţi autorii din domeniul eticii, de la Aristotel şi Iisus Cristos la Herbert Spencer şi domnul Bradley, nu numai că a pus adevăratele baze ale eticii, nu numai că i-a lăsat pe toţi filozofii moderni* bafoués* *– toate acestea nu mi se par decât realizări minore prin comparaţie cu stabilirea acelei metode ce străluceşte ca o spadă printre rândurile de oşteni ai gândirii. Este o metodă ştiinţifică aplicată deliberat, pentru prima dată, la procesele de Gândire... Eu unul consider că, în Octombrie 1903, se situează începutul Epocii Raţiunii.*[4]

Este puţin probabil ca, la ora actuală, să mai împărtăşim entuziasmul debordant al lui Strachey, dar *Principia Ethica* rămâne unul din cele mai importante tratate de etică ale acestui secol – important atât pentru concepţia asupra teoriei etice pe care o propune, cât şi pentru modul în care celebrează valorile Artei şi Iubirii. La început influenţa acestei lucrări s-a redus, în cea mai mare parte, la cercul de prieteni şi de discipoli ai lui Moore, cum ar fi Lytton Strachey, Leonard Woolf şi Maynard Keynes, care erau deja familiarizaţi cu ideile principale ale poziţiei sale. Dar după retipărirea cărţii din 1922, când filozofia idealistă a lui F. H. Bradley şi a altora câştiga rapid teren, aceasta a fost recunoscută ca un text clasic în domeniul teoriei analitice a eticii.

Moore nu avea decât treizeci de ani când a fost publicată lucrarea. Se apropia de sfârşitul perioadei de *Prize Fellow* (agregat) la Trinity College, Cambridge, unde studiase anterior

---

[4] Scrisoarea de la Strachey către Moore, 11 octombrie 1903; scrisoarea se păstrează în fondul Moore de la University Library, Cambridge.

* *bafouer*, a ridiculiza, a batjocori fără milă, în limba franceză, n. trad.

Classics and Moral Sciences (adică domeniul ştiinţelor morale) şi absolvise, în 1896, cu *First Class Honours* (merite deosebite). În acea perioadă, una din posibilităţile la care puteau apela cei ce aveau speranţa de a-şi continua cariera academică era aceea de a obţine o *„Prize" Fellowship* (bursă de merit – n. trad.) la colegiul în care studiaseră, pentru care selecţia se făcea în baza disertaţiilor prezentate de candidaţi. Astfel încât Moore a susţinut o disertaţie la Trinity College, la un an după absolvire, în 1897. Cu această ocazie n-a avut succes, dar a petrecut întreg anul următor rescriind disertaţia şi a prezentat această versiune revizuită, în 1898, când a fost desemnat pentru o bursă de merit cu o durată de şase ani.

Cea mai mare parte a textului celor două disertaţii ale lui Moore a supravieţuit[5], şi, după cum sugerează şi titlul lor (comun) – *The Metaphiysical Basis of Ethics (Bazele metafizice ale eticii)* – pot fi privite ca punctul de plecare al proiectului intelectual ce a culminat cu *Principia Ethica*. Într-adevăr, amândouă debutează cu o introducere, în care Moore critică ceea ce el numeşte „eroareă implicată în toate definiţiile empirice ale binelui" – o direcţie de gândire care, reiterată sub denumirea de „eroarea naturalistă", este una din temele centrale din *Principia Ethica*. Dar disertaţiile diferă radical în ceea ce priveşte cadrul de idei în interiorul căruia se desfăşoară critica teoriei valorii la empirişti sau la naturalişti. În disertaţia din 1897 Moore se mulţumeşte să accepte în mare parte tezele idealiste conform cărora lumea familiară, empirică, spaţio-temporală, este o ţesătură de aparenţe care provin dintr-o realitate atemporală ce transcende capacitatea noastră

[5] Se găsesc în biblioteca de la Trinity College, Cambridge. Unul din primele articole ale lui Moore, „Freedom" (*Mind* n.d. 7, 1898, pp. 179–204) este extras din disertaţia din 1897 şi este relevant în privinţa conţinutului dizertaţiei următoare, deşi Moore a introdus o serie de modificări când a pregătit articolul pentru publicare. Următorul său articol, „The Nature of Judgment" (*Mind* n.d. 8, 1898, pp. 176–93) este preluat din disertaţia din 1898, şi compararea acestuia cu „Freedom" demonstrează dezvoltarea radicală a metafizicii lui Moore care a avut loc în această perioadă. Ambele articole sunt retipărite în G.E. Moore: *The Early Essays (Eseuri timpurii)*, editor T. Regan (Temple University Press, Philadelphia, 1986).

de percepție; și chiar susține că există o conexiune necesară între această realitate transcendentă și valoare. Dar un an mai târziu credința sa în această realitate transcendentă s-a pierdut, și o dată cu aceasta a dispărut și încercarea de a fundamenta etica pe baze metafizice. Dar Moore nu se îndreaptă acum către un realism empiric atotcuprinzător, care ar fi adus cu el doar o altă teorie empirică (sau naturalistă) a valorii. În loc de asta, cel puțin în teoria sa etică, reține o doză din idealismul său anterior, îmbrățișând o concepție cvasiplatoniciană asupra valorilor ca obiecte abstracte, indepedente de realitatea empirică, dar nu mai puțin reală decât orice alt obiect empiric (vezi *Principia Ethica* §66). Conform acestei noi poziții, greșeala comună ce apare atât în teoriile etice empirice cât și în cele idealiste constă în aceea că – încercând integrarea unor valori etice în teorii nonetice mult mai largi (empirice sau metafizice) – reprezintă o eșuare în afirmarea întemeierii realității distinctive abstracte a valorilor.

Aceste disertații de început de drum au fost bazele pornind de la care Moore își articulează metafizica valorii în *Principia Ethica*. Următorul stadiu în dezvoltarea gândirii sale poate fi observat în cuprinsul unei serii de conferințe pe care Moore le-a ținut la Londra spre sfârșitul anului 1898, imediat după ce obținuse agregația, titlul universitar, conferințe reunite sub titlul *The Elements of Ethics with a view to an appreciation of Kant's Moral Philosophy (Elemente de etică și o încercare de apreciere a Filozofiei Morale a lui Kant* – n. trad.). Moore a scris textul fiecărei conferințe în avans și apoi l-a dactilografiat, având intenția să le reunească într-o carte; aceste texte mai există[6] încă și au fost publicate recent, într-un volum cu titlul *The Elements of Ethics*.[7] În 1902, membrii consiliului de conducere de la Cambridge University Press au căzut de acord să

[6] Există două exemplare în fondul Moore de la University Library, Cambridge. În acest fond se află acum și textul conferințelor ulterioare ale lui Moore (din primăvara lui 1899) asupra Filozofiei Morale a lui Kant. Acestea acoperă aceleași domenii, într-o manieră foarte asemănătoare cu disertația sa din 1898.

[7] *The Elements of Ethics*, ed. T. Regan (Temple University Press, Philadelphia, 1991).

publice o versiune revizuită a acestor conferinţe, iar *Principia Ethica* este în mod clar rezultatul acestui proces de revizuire (procesele verbale menţionează propusul volum ca *Moore: Principles of Ethics*).[8] Mare parte din textul primelor trei capitole este preluat *verbatim* din conferinţele anterioare, pe când ultimele trei capitole ale cărţii diferă semnificativ de textele anterioare. Eu am adăugat, într-o anexă la prezenta ediţie, un scurt ghid asupra relaţiilor existente între cele două texte. Acesta pune în evidenţă care din paragrafele din *Principia Ethica* sunt absolut noi (fapt semnificativ, faimoasa argumentaţie la „întrebarea deschisă" din § 13 este nouă) şi cum juxtapune Moore direct, în *Principia Ethica*, pasaje care au apărut pentru prima dată în diferite texte de conferinţe din *The Elements of Ethics* – o caracteristică a textului lucrării *Principia Ethica* (vizibilă în mod deosebit pe parcursul capitolului 1) care, fără nici o îndoială, îşi aduce contribuţia la creşterea gradului său de dificultate.

Pe când mai era încă student la Cambridge, Moore a venit în mod regulat în contact cu Henry Sidgwick, ce era pe vremea aceea Profesor de Filozofie la Cambridge şi membru agregat la Trinity College. Moore a audiat cursurile lui Sidgwick şi chiar a scris câteva eseuri pentru el, pe teme simple, cum ar fi „egoismul şi altruismul" şi „legătura dintre raţiune şi acţiunea morală"[9]. Dar relaţiile dintre ei n-au fost niciodată strânse: la data aceea Sidgwick era deja în vârstă (a murit în 1900) şi Moore găsea cursurile sale „cam monotone"[10]. Cu toate acestea Moore a studiat capodopera lui Sidgwick, *The Methods of Ethics*[11], cu foarte mare atenţie, şi în *Principia Ethica* sunt

[8] Chestiunea a fost discutată pe data de 14 martie 1902 şi din nou pe 12 aprilie 1902. Procesele verbale ale Consiliului de conducere al Universităţii se află la Cambridge University Library.

[9] Aceste eseuri sunt păstrate – având notate pe ele comentariile lui Sidgwick – în fondul Moore, la University Library, Cambridge.

[10] G. E. Moore, „An Autobiography", p. 16 în *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schilpp (3rd edn, Open Court, La Salle, 1968).

[11] Această carte a fost publicată pentru prima dată în 1874; Sidgwick a revizuit în repetate rânduri textul, iar ediţia finală – a şaptea – a fost publicată postum, în 1907 (Macmillan, London).

mai multe referiri la această lucrare decât la oricare altă carte. Într-adevăr, cele două teme centrale din *Principia Ethica* sunt dezvoltări ale unor linii de gândire deja prezente în *The Methods of Ethics*.[12] Teza lui Moore, conform căreia aproape toţi teoreticienii din domeniul eticii ce-l precedaseră se făceau vinovaţi de o anumită eroare – „eroarea naturalistă" – de a încerca să definească noţiunea de „bine", este o dezvoltare a tezei lui Sidgwick conform căreia conceptul de raţiune practică este amprenta caracteristică, dar de nedefinit, a gândirii etice.[13] Similar, conceptul nonhedonist de „ideal utilitarist"[14] al lui Moore – conform căruia ar trebui să acţionăm totdeauna în aşa fel încât acţiunea noastră să aibă cele mai bune consecinţe posibile, unde acestea nu sunt doar consecinţele ce duc la maximizarea plăcerii – este o dezvoltare a observaţiei lui Sidgwick conform căreia definiţia utilitaristă a conceptului de obligaţie – pe care el o susţine ca fiind valabilă – trebuie suplimentată cu o precizare intuiţionistă legată de sfârşitul ideal al unei acţiuni.[15]

În ciuda acestor strânse relaţii intelectuale, ar fi însă o greşeală să privim *Principia Ethica* doar ca o reafirmare a unor idei deja enunţate în *The Methods of Ethics*. Deoarece stilul celor două cărţi este extrem de diferit: pe când Moore este în primul rând preocupat de articularea unei teorii metafizice referitoare la starea valorilor etice pe care el le consideră ca având o semnificaţie fundamentală pentru teoria eticii, Sidgwick n-a arătat prea mult interes pentru metafizica valorii. El dorea să pună la punct un cadru conceptual înăuntrul

---

[12] În aspra – şi nu total nefavorabila – sa recenzie la *Principia Ethica (Mind* n.s. 13, 1904, pp. 254–261), Bosanquet a subliniat în mod deosebit cât de mult îi era îndatorat Moore lui Sidgwick.

[13] *The Methods of Ethics*, 7th edn, Bk. I, ch. III.

[14] Fraza „ideal utilitarist" provine de fapt din lucrarea contemporanului lui Moore, Hastings Rashdall – vezi *The Theory of Good and Evil* (Clarendon, Oxford 1907), p. 84. Rashdall, care a fost şi el unul din studenţii lui Sidgwick, face pe scurt aluzie la *Principia Ethica*, dar afirmă clar că, deşi vederile sale seamănă cu cele ale lui Moore, a ajuns la concluziile sale în mod independent.

[15] *The Methods of Ethics*, 7th edn, p. 400.

căruia să poată fi împăcate atât convingerile noastre morale ordinare şi bunul-simţ, cât şi cerinţele de sistematizare ale raţionamentelor ştiinţifice. Mai mult, deşi Moore şi Sidgwick sunt de acord în privinţa ireductibilităţii conceptelor etice, au vederi extrem de diferite în ceea ce priveşte relaţiile dintre aceste concepte şi ţelurile umane. Pe când Moore neagă posibilitatea ca un concept cum ar fi „binele" să aibă vreo legătură esenţială cu ţelurile omeneşti, Sidgwick defineşte „bunătatea" ca un posibil efect – în termenii implicaţiilor sale – al ţelurilor agenţilor umani raţionali.[16] Acest dezacord se manifestă cu o pregnanţă notorie în concepţia lor despre egoism: pe când Sidgwick susţine că acest conflict dintre egoism şi altruism – dintre urmărirea a ceea ce este bine pentru sine şi a ceea ce este bine în sine – este una dintre „cele mai profunde probleme de etică"[17], Moore afirmă că întreaga chestiune nu este decât o ţesătură de confuzii, din moment ce nu există încă o concepţie coerentă asupra a ceea ce este bine pentru sine *(Principia Ethica* §§59–62).

II

Moore dedică primele patru capitole din *Principia Ethica* identificării unei anumite erori – „eroarea naturalistă" – care, susţine el, subminează aproape toate teoriile etice precedente (excepţie făcând cele ale lui Sidgwick şi Platon). Argumentaţia dezvoltată de Moore în aceste capitole a avut – şi încă mai are – o influenţă enormă. În marea lor majoritate, contemporanii şi succesorii lui Moore au fost convinşi de el că există cel puţin o incompletitudine gravă sau o inconştienţă de fond (dacă nu chiar o „eroare") în cele mai multe din teoriile etice tradiţionale – „naturaliste". Însă nu toţi au fost convinşi în egală măsură că noul concept asupra valorii, de natură pur abstractă, platoniciană, pe care Moore l-a avansat ca înlo-

[16] *The Methods of Ethics*, 7th edn, pp. 109–112. În lumina acestui pasaj, nu este întru totul clar de ce a făcut Moore o excepţie în cazul lui Sidgwick, absolvindu-l de acuzaţia de a fi comis Eroarea Naturalistă.

[17] *The Methods of Ethics*, 7th edn, p. 110, n. 1.

cuitor al respinselor teorii naturaliste este, la rândul său, universal valabil: acesta apărea ca îndoielnic atât din punctul de vedere al metafizicii, cât şi din considerente epistemologice. Aşa că una din cele mai răspândite reacţii a fost să se conteste o ipoteză care – se afirma – este adoptată atât de Moore cât şi de teoreticienii pe care îi critica, anume că judecăţile etice au pretenţia de a defini o anume stare de fapt concretă, deşi tocmai realizarea acesteia asigură acestor definiţii valoarea de adevăr. În loc de aceasta – s-a propus – judecăţile etice ar trebui privite ca exprimând primar anumite emoţii sau atitudini.[18]

Nu este aici locul pentru a discuta asemenea poziţii teoretice şi filozofice, care se mai bucură încă de un sprijin larg. Punctul meu de vedere este că acestea sunt produsul unui proces dialectic, a cărui origine se găseşte în scrierile lui Moore, mai ales în afirmaţiile lui conform cărora alţi teoreticieni s-au făcut vinovaţi de o eroare – eroarea naturalistă. Dar în ce constă această eroare? Aşa cum demonstrează cu o claritate extraordinară Moore în „Prefaţă la ediţia a doua", nu există un răspuns simplu la această întrebare; deoarece, discutând despre eroarea naturalistă în *Principia Ethica,* el se situează succesiv pe poziţiile a trei teze diferite – că se comite eroarea prin (1) „identificarea lui B" (Binele, Bunătatea, pe care Moore îl consideră a fi conceptul fundamental al eticii) „cu un predicat diferit de B", sau (2) prin „identificarea lui B cu un predicat *analizabil*", sau (3) „prin identificarea lui B cu un predicat *natural sau metafizic*" („Prefaţă la ediţia a doua", p. 17). După cum recunoaşte şi Moore, a enunţa prima din aceste acuzaţii este echivalent cu a acuza pe oponenţii cuiva că încearcă să nege o tautologie ordinară. Şi din moment ce o asemenea acuzaţie este gratuită, şi este puţin probabil să aibă semnificaţia pe care se intenţionează să o aibă acuzaţia de comitere a erorii naturaliste, tezele semnificative asociate cu afirmaţia erorii naturaliste sunt cele conform cărora binele este nonana-

[18] Textul clasic în această privinţă este C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (Yale University Press, New Haven, 1944); vezi şi R. M. Hare, *The Language of Morals* (Clarendon, Oxford, 1952).

lizabil şi că nu este „un predicat natural sau metafizic". Moore recunoaşte că aceste teze sunt independente una de alta (pp. 13–14); dar remarcă de asemenea că pot fi combinate în teza conform căreia binele „nu este complet analizabil în termeni de proprietăţi naturale sau metafizice" (p. 14); şi respingerea acestei teze poate fi considerată ca echivalentă cu comiterea erorii naturaliste.

În analiza poziţiei pe care se situează Moore, consider că cea mai bună soluţie este ca tezele anterioare să fie luate separat, din moment ce sunt independente. Dar, înainte de a continua, este nevoie să lămurim ce reprezintă toată această argumentaţie despre „bine". Moore recunoaşte în „Prefaţă la ediţia a doua" (pp. 3–5) că în însăşi *Principia Ethica* argumentaţia sa, în această privinţă, nu este satisfăcătoare, explicând aici că preocuparea lui primară a fost legată de evaluarea stărilor de fapt posibile, pentru a putea determina ce anume acţiuni ar trebui să îndeplinim. În discuţia asupra acestor evaluări, Moore face distincţie netă între judecata că o stare de fapt este „bună în sine" (sau „intrinsec bună") şi judecata că o anumită stare este „bună ca mijloc" sau „bună în parte". Dar din moment ce consideră aceste ultime judecăţii ca fiind direct reductibile la prima, Moore este preocupat în primul rând de *conceptul de bine în sine*, sau de *valoare intrinsecă*, aşa cum este întrebuinţat acesta la evaluarea stărilor de fapt. Se poate realiza cum datorită concentrării întregii atenţii asupra acestui concept s-a strecurat pe neobservate o altă importantă prezumpţie etică – anume definirea utilitaristă a conceptului de obligaţie – care ameninţă să restrângă spectrul tezelor lui Moore relativ la nonanalizabilitatea valorilor etice la teoriile utilitariste. Eu însă am impresia că – deşi nu este nici un dubiu că Moore însuşi dirijează această discuţie dintr-o largă perspectivă utilitaristă – se poate face abstracţie, în acest stadiu de dezvoltare al teoriei, de definiţia pe care am reliefat-o anterior, întrucât nu este încă necesară stabilirea unui raport specific între determinarea obligaţiilor şi evaluarea stărilor de fapt egal posibile.

Teza conform căreia binele este nonanalizabil este deci o teză asupra evaluării stărilor de fapt egal posibile, având drept consecință faptul că și conținutul acestor evaluări nu poate fi corect surprins de nici o teorie generală care nu utilizează – deschis sau tacit – evaluarea ca unul din principiile sale de bază. În „Prefață la ediția a doua", Moore are în vedere două căi posibile de a pune sub semnul întrebării această teză: în primul rând, plecând de la afirmația că conținutul acestor evaluări ar putea fi dat prin intermediul unei enumerări a îndatoririlor subiectului; și în al doilea rând, pornind de la ideea că acesta poate fi dat în cuprinsul unei teorii psihologice, sociologice sau teologice a-valorice. Prima din aceste căi seamănă cu a pune carul înaintea boilor, din moment ce judecățile privind valoarea intrinsecă a stărilor de fapt sunt destinate să dea posibilitatea unui agent să determine ce anume ar trebui să facă, și nu vice-versa; dar aparențele sunt – într-o oarecare măsură – salvate făcându-se distincție între obligațiile *prima facie* (care se consideră că dau conținutul judecăților despre valoarea intrinsecă) și totalitatea obligațiilor (care sunt determinate de îndatoririle *prima facie* relevante). Nu trebuie deci să ne facem prea multe griji în legătură cu această cale de a combate tezele lui Moore, din moment ce el însuși afirmă clar în „Prefață la ediția a doua" că, atâta vreme cât se va permite ca conceptul de obligație (sau *drept* sau *datorie*) să fie considerat un concept etic, el unul nu privește această cale de abordare ca o amenințare serioasă a tezei sale, a cărei principală preocupare este nonanalizabilitatea conceptelor etice prin prisma celor nonetice.

Așadar cea de-a doua cale de combatere este cea care-l preocupă pe Moore și pe aceasta dorește în mod deosebit să o respingă: teza lui despre nonanalizabilitatea binelui este o teză având drept consecință ireductibilitatea conținutului gândirii etice. Înainte de a lua în considerație motivele care l-au făcut pe Moore să nege posibilitatea existenței oricărui raport de acest tip, merită subliniat că această problemă privește în primul rând distincția ce trebuie făcută între conținutul diver-

selor judecăţi etice; şi nu este cu nimic legată de posibilitatea de a le deduce pornind de la premise nonetice. Această ultimă problemă este în mod normal asociată cu Hume şi cu posibilitatea – sau absenţa ei – de a deduce un „ar trebui" dintr-un „este". În literatura critică, faptul că Hume neagă că o asemenea deducere este posibilă a fost combinat uneori cu teza lui Moore că binele este nonanalizabil. Dar teoria lui Moore arată că o asemenea alăturare este o greşeală, cel puţin privind-o prin prisma următorului argument: deşi Moore susţine că valoarea intrinsecă este nonanalizabilă, el a combinat definiţia sa utilitaristă a obligaţiei cu teza conform căreia valoarea intrinsecă a unei stări de fapt depinde de proprietăţile naturale ale acesteia şi a considerat că această dependenţă se bazează pe legătura necesară dintre proprietăţile naturale şi valoarea intrinsecă. Deci, pentru Moore, este posibil să deducă un „ar trebui" dintr-un „este".

Faimoasa argumentaţie a lui Moore în sprijinul nonanalizabilităţii conceptului de bine este că, indiferent de modul în care este abordată analiza acestuia (de exemplu, acela că a considera că ceva este bine este egal cu a considera că acel ceva va satisface dorinţele cuiva), descoperim că încă mai există suficientă semnificaţie în întrebarea dacă o stare de fapt care satisface respectiva analiză dispune, într-adevăr, şi de valoare intrinsecă (de exemplu, o stare de fapt care satisface dorinţele cuiva este şi *ipso facto* un bine?), pe când dacă analizele ar fi corecte, această întrebare ar trebui să fie pregnant trivială, ca una ce pune la îndoială valoarea de adevăr a unei tautologii..[19] Acest argument ridică probleme serioase referitor la criteriile de acceptabilitate a unei modalităţi de analiză conceptuală – nimeni nu poate susţine că rezultatul unei analize

[19] După cum subliniază Rashdall *(The Theory of Good and Evil*, vol. I, p. 135, n. 1), acest argument despre nonanalizabilitatea conceptelor etice, pe care Moore îl foloseşte fără a menţiona acest lucru, a fost utilizat de Sidgwick, care l-a atribuit lui Richard Price, moralist din secolul al XVIII-lea (vezi lucrarea lui Sidgwick *Outlines of the History of Ethics* (Macmillan, London, 5th edn, 1902), pp. 224-226).

trebuie să fie izbitor de trivial pentru a-l putea accepta.[20] Cred însă că putem ocoli în mare măsură aceste probleme presupunând – pe seama lui Moore – că dacă o analiză conceptuală este corectă, atunci, o dată ce o întâlnim, aceasta trebuie, obligatoriu, să ne apară ca fiind capabilă de a ne ghida gândurile şi judecăţile în concordanţă cu ea, chiar dacă la o primă vedere rezultatele ei nu ni se par în mod pregnant evidente; iar obiecţia lui Moore la modalităţile de analiză a valorii intrinseci este exact aceea că nu suntem în stare să le asimilăm într-o asemenea manieră reflexivă. Conceptul de valoare intrinsecă pare să fie de o asemenea natură, încât ne permite să reinserăm permanent întrebări serioase despre valoarea intrinsecă în cadrul unei teorii al cărei scop este tocmai să le reducă numărul.

Până acum, argumentaţia nu se referă decât la fenomenologia gândirii etice, şi Moore se mulţumeşte în *Principia Ethica* să-şi rezume pledoaria la acest punct de vedere. Criticii lui Moore vor susţine, fără îndoială, că este nevoie de afirmat mult mai multe lucruri pentru a demonstra că această fenomenologie nu este o simplă iluzie – un reziduu neobservat, poate, al unei credinţe religioase; şi teoria eticii secolului douăzeci conţine mai multe încercări de a furniza o definiţie a conceptelor etice, care demonstrează de ce este corectă teza lui Moore.[21] Nu voi încerca să discut acum şi aici despre aceste chestiuni, exceptând faptul că doresc să arăt pe scurt ce consider eu ca fiind esenţial în orice încercare de a sprijini teza lui Moore referitoare la ireductibilitatea judecăţilor legate de valoarea intrinsecă. O asemenea încercare, cred eu, trebuie să

[20] Moore însuşi şi-a concentrat atenţia asupra acestor probleme, formulând într-o epistolă ulterioară scrierilor sale „paradoxul analizei", conform căruia într-adevăr, aparent rezultatul unei analize trebuie să fie trivial dacă este adevărat: vezi C. H. Langford, „The Notion of Analysis in Moore's Philosophy", în *The Philosophy of G. E. Moore*, mai ales p. 323 şi textul lui Moore, „A Reply to my Critics" în acelaşi volum, mai ales pp. 665-666. Pentru o discuţie de dată mai recentă a acestui paradox, vezi T. Baldwin, *G. E. Moore* (Routledge, London, 1990), pp. 208-214.

[21] Cea mai cunoscută este teza lui R. M. Hare conform căreia gândirea etică este în primul rând prescriptivă; vezi *The Language of Ethics*, p. 30.

începă prin a recunoaşte că aceste judecăţi sunt strâns legate de judecăţi privind natura vieţii umane, referitoare la interese şi ţeluri generale, care oferă elementele şi structura în cadrul căreia un individ îşi poate regăsi propria sa identitate. Această teză, trebuie să recunosc, nu reprezintă modul în care Moore însuşi gândeşte despre valoarea intrinsecă; dar toate evaluările pleacă de la un punct de vedere interesant, care oferă un criteriu cu ajutorul căruia lucrurile pot şi sunt evaluate, şi din moment ce Moore însuşi precizează despre judecăţile sale asupra valorii intrinseci că sunt acelea care determină ce ar trebui să facă agenţii umani, tocmai întrebările agenţilor umani despre cum să-şi conducă viaţa sunt cele care alimentează judecăţile lui Moore. De aceea teza ireductibilităţii se centrează pe afirmaţia că nu există nici o modalitate comprehensivă şi absolut extra-valorică (în afara valorii) de înţelegere a scopurilor ultime ale vieţii umane (dintre care, să zicem, „maxima satisfacere a dorinţelor" poate fi un exemplu, simplu) la care să poată fi articulat conţinutul judecăţilor despre valoarea intrinsecă. Pentru că dacă o asemenea modalitate de înţelegere ar exista, celor care au reuşit să o asimileze, analiza judecăţilor legate de valoarea intrinsecă (de exemplu, dacă a considera ceva ca fiind bun înseamnă doar a considera acel lucru ca fiind capabil să satisfacă dorinţe) le-ar apărea ca lipsită de acea semnificaţie aparentă despre care Moore susţine că este imposibil de ocolit. În fond, după cum stau lucrurile, eu nu cred că există cineva care să posede o asemenea capacitate de înţelegere, deoarece capacitatea noastră de autoînţelegere este, de fapt, obţinută, în cea mai mare parte, prin identificări sociale şi prin implicări personale, care, ele însele, încorporează judecăţi asupra conceptului de valoare. Şi tocmai aceste judecăţi legate de conceptul de valoare fac posibil acel gen de detaşare reflexivă care preocupă analizele în atenţia cărora se află argumentaţia fenomenologică a lui Moore. Dar din faptul că aşa stau lucrurile cu noi nu decurge că aşa ar şi trebui să fie ele (nici, fapt mult mai important, că aşa au fost ele dintotdeauna). De aceea mie mi se pare acum că pentru a demonstra că teza lui Moore referitoare la nonanalizabilitatea valorii

intrinseci ar fi adevărul conceptual pe care el l-a considerat a fi, trebuie să se demonstreze că acesta este un adevăr conceptual despre care un posibil agent uman deliberativ este informat pe calea unei autoînţelegeri care încorporează ea însăşi judecăţi asupra valorii. Dacă asta se poate demonstra? şi, dacă se poate, pornind de la ce ipoteze?, sunt întrebări pe care le las aici deschise.

Cealaltă importantă teză a cărei negare Moore o prezintă ca fiind comiterea erorii naturaliste este aceea că binele este o proprietate nici „naturală, nici metafizică". Proprietăţile „metafizice" sunt acelea care implică existenţa unei presupuse entităţi metafizice, cum este Dumnezeu. Pe acestea le putem lăsa deoparte, din moment ce teza lor principală – şi litigioasă – este aceea că binele nu este o proprietate „naturală". Moore, cred eu, atribuie trei semnificaţii diferite sensului unei proprietăţi de a fi naturală. Am remarcat deja că în *Principia Ethic* · el îşi asociază antinaturalismul cu o poziţie platoniciană conform căreia adevăruri fundamentale referitoare la bine, ca şi adevărurile aritmeticii, nu privesc lucruri a căror existenţă este spaţio-temporală; iar aceasta pare să implice că o proprietate naturală este astfel încât toate adevărurile referitoare la ea privesc lumea spaţio-temporală. Dar el abordează problema şi într-o altă manieră. Încercând să elucideze modul în care binele, spre deosebire de culoarea galben, nu este o proprietate naturală, una dintre problemele căreia trebuie să-i facă faţă este că el consideră de asemenea că *din punct de vedere* universal-abstract proprietatea de a fi galben este tot atât de nonempirică sau de nonnaturală ca şi „bunătatea" sau „proprietatea de a fi bun"; deci în această privinţă nu se poate susţine că binele posedă atribute distinctive. În mod analog, se poate spune că tot aşa cum unele obiecte sunt galbene, unele sunt bune; deci absenţa caracteristicilor naturale nu este o diferenţă specifică a binelui. Atunci în ce sens este binele distinctiv? Care sunt atributele lui distinctive? Moore susţine că pe când proprietăţile naturale ale unui obiect sunt *părţi* independente ale acestuia, care-i „dau obiectului întreaga substanţă de care dispune" *(Principia Ethica* §26, vezi şi §73),

bunătatea sa nu este – în acest sens – o parte independentă a sa, şi tocmai acesta este atributul bunătăţii pe care, în *Principia Ethica*, îl consideră ca fiind constitutiv binelui şi nu ca fiind şi o proprietate naturală. Acesta este un punct de vedere foarte specific, ce relevă amănunte suplimentare despre metafizica parte/întreg a lui Moore în perioada respectivă (şi pe care a abandonat-o destul de curând după aceea); se pretează, însă, la reinterpretare, în sensul că acea caracteristică distinctivă a „bunului" este faptul că, în esenţă, acesta este o proprietate derivată, dependentă de alte proprietăţi ale stărilor bune de fapt, şi, în această calitate (după cum vom vedea), ajunge să ocupe o poziţie proeminentă în deducţiile etice ulterioare ale lui Moore. Dar în aceste deducţii ulterioare Moore nu consideră această caracteristică drept definitorie, pentru faptul că binele nu este o proprietate naturală; în loc de asta, în „Prefaţă la ediţia a doua", după ce recunoaşte că în *Principia Ethica* nu dă o definiţie satisfăcătoare a calităţii unei proprietăţi de a fi naturală, afirmă că cea mai bună definiţie pe care o poate oferi acestei noţiuni este de a susţine că o proprietate este naturală dacă este „o proprietate cu studiul căreia se ocupă ştiinţele naturii sau psihologia" (p. 13).

După cum recunoaşte şi Moore, această a treia definiţie nu este în totalitate satisfăcătoare, întrucât trebuie completată cu o definiţie despre ceea ce se înţelege printr-o ştiinţă „a naturii" şi printr-o demonstraţie că binele nu constituie obiect de studiu al psihologiei – ceea ce probabil că nu e o sarcină tocmai uşoară. Dar o mică schimbare poate evita toate aceste dificultăţi, rămânând în acelaşi timp în spiritul sugestiilor lui Moore, şi anume că pentru ca o proprietate să fie naturală aceasta trebuie să fie *cauzală* – adică să fie de asemenea natură încât prezenţa ei, în anumite condiţii, să ducă la anumite efecte. Mulţi filozofi contemporani au argumentat că toate proprietăţile naturale sunt, în sensul acestei afirmaţii, cauzale[22]; dar nu este acum necesară o luare de poziţie în această privinţă. Pentru că o dată cu definirea în acest mod a

[22] Vezi S. Shoemaker, „Causality and Properties", în *Identity, Cause, and Mind* (Cambridge University Press, Cambridge, 1984).

proprietății naturale, evităm necesitatea de a preciza care dintre științe sunt „ale naturii" și cerința de a demonstra că psihologia nu se ocupă cu studiul binelui sau al valorii intrinseci. Pornind de aici, teza antinaturalistă a lui Moore referitoare la bine se poate interpreta acum ca fiind teza conform căreia binele, sau valoarea intrinsecă, nu este o proprietate cauzală, iar aceasta, deși este o afirmație nontrivială, pare a fi într-adevăr corectă. Și asta deoarece, în ciuda titlului de *Științe morale (Moral Sciences)* al cursului pe care l-a frecventat Moore la Cambridge[23], nu există în realitate nici o știință al cărei obiect de studiu să-l constituie aspectele cauzale ale valorii intrinseci. Cel mult în teologie putem întâlni afirmații precum că binele are puterea de a triumfa în cele din urmă asupra răului; dar până și aceasta doar cu greu poate fi interpretată ca o afirmație cauzală și, oricum, are de înfruntat îndoielile pline de scepticism ridicate de problema tradițională a răului.

De aceea mie mi se pare că, în această interpretare, teza antinaturalistă a lui Moore asupra binelui este corectă. Dar cum se leagă aceasta de celelalte interpretări ale tezelor antinaturaliste? Să luăm mai întâi interpretarea platoniciană: dacă bunul (bunătatea) este o proprietate platoniciană abstractă, atunci trebuie să fie lipsit de puterea de a introduce schimbări în lumea spațio-temporală; deci interpretarea platoniciană are implicații a cauzale. Dar reciproca nu este valabilă. De exemplu, teza conform căreia valoarea intrinsecă nu este o proprietate cauzală poate fi combinată cu ideea (la care am făcut aluzie când discutam teza nonanalizabilității binelui) că judecățile privind valoarea intrinsecă se referă și la preocupările agenților umani care se întreabă ce ar trebui să facă. Dar acest ultim punct de vedere asupra valorii intrinseci ridică problema că valoarea intrinsecă a stărilor de fapt nu poate fi abstractizată din toate punctele de vedere așa cum cere teza platoniciană.

[23] Termenul „Moral Sciences" *(Științe morale*, n.t.) provine de fapt din lucrarea lui J. S. Mill *System of Logic* (Book IV) și în realitate nu vrea să însemne decât „human sciences".

Din această concluzie rezultă că cele două curente din antinaturalismul lui Moore nu sunt echivalente. Chestiunile devin încă şi mai complicate când se introduce şi cea de-a treia interpretare, cea care reiese din teza sa prezentată în *Principia Ethica*, în conformitate cu care, spre deosebire de proprietăţile naturale ale unui lucru, valoarea intrinsecă nu este o „parte" independentă, materială, a acestuia. Când din această afirmaţie se elimină expresiile specifice metafizicii parte/întreg, nu mai pare a fi atât de diferită de poziţia adoptată în „Prefaţă la ediţia a doua" (p. 22) şi în „Noţiunea (sau Concepţia) de (despre) valoare intrinsecă" (p. 295), în sensul că valoarea intrinsecă a stărilor de fapt nu aparţine naturii intrinseci a acelor stări, deşi este dependentă de natura acestora; şi de aceea mă voi concentra în continuare asupra acestei formulări. Termenul cheie întrebuinţat aici este cuvântul „intrinsec"; explicaţiile lui Moore legate de utilizarea lui nu sunt transparente (mai ales în „Prefaţă la ediţia a doua"), dar pare suficient de clar (mai ales din termenii pe care-i pune în contrast cu acesta – „exterior" şi „întâmplător") că este vorba de consideraţii modale pregnante; „intrinsec" implică „esenţial". „Intrinsec" deseori implică şi „nonrelaţional", şi putem considera, zic eu, că în concepţia lui Moore termenul de „natură intrinsecă" se bucură atât de această conotaţie cât şi de cea de esenţă. Observaţia că stările de fapt au într-adevăr o „natură intrinsecă" în acest sens poate fi pusă la îndoială; dar părerea mea este că putem aproxima destul de strâns poziţia lui Moore considerând energiile cauzale inerente în orice stări de fapt ca fiind „natura intrinsecă" a acestora, din moment ce acestea sunt nonrelaţionale şi esenţiale, dacă o asemenea afirmaţie poate fi valabilă. Şi plecând de la o asemenea definiţie a naturii intrinseci a unei stări de fapt, putem interpreta acum teza lui Moore conform căreia valoarea intrinsecă a unei stări de fapt nu ţine de natura intrinsecă a acesteia, ca o teză conform căreia valoarea intrinsecă nu este o proprietate cauzală – o teză pe care deja am întâlnit-o şi în legătură cu care există destule motive pentru a o accepta.

Cum stăm însă cu intrinsecalitatea valorii intrinseci? Şi cu teza lui Moore conform căreia aceasta depinde exclusiv de natura intrinsecă a ceea ce are valoare? Dacă vom considera dependenţa valorii intrinseci ca provenind de la legătura necesar existentă între anumite aspecte ale naturii stării de fapt şi valoarea intrinsecă (după cum susţine Moore în „Concepţia despre valoarea intrinsecă" sau „Noţiunea de valoare intrisecă", p. 290), atunci rezultă că însăşi valoarea intrinsecă a unei stări de fapt este tot atât de esenţială şi de nonrelaţională ca natura intrinsecă a acesteia. Şi consider că această concluzie ne face să revenim la acea trăsătură a antinaturalismului lui Moore pe care am încercat cu atâtea eforturi să o separ de negarea faptului că valoarea intrinsecă este o proprietate cauzală – concepţia platonică abstractă despre valoare. Deoarece aceste conexiuni, presupus necesare, şi necesitatea implicită a existenţei valorii, implicite în sine, sunt incompatibile cu teza conform căreia valoarea intrinsecă a unei stări de fapt este dependentă de preocuparea şi de interesele agenţilor care deliberează cum să acţioneze, cel puţin dacă identitatea acestor preocupări şi interese este considerată întâmplătoare. Moore însuşi face uz exact de acest punct de vedere pentru a argumenta împotriva tuturor concepţiilor „subiective" despre valoarea intrinsecă („Concepţia despre valoarea intrinsecă", p. 293). Deci – deşi voi sugera mai jos că există şi o altă opinie în această privinţă – este rezonabil să presupunem că, pentru a pune ordine în noianul de conexiuni necesare, trebuie să se facă apel la concepţia abstractă de valoare şi că, în final, cele trei curente de manifestare ale anti-naturalismului lui Moore sunt în concordanţă unul cu altul – anti-cauzalismul, platonicismul şi esenţialismul.

Şi deşi această concluzie susţine coerenţa criticilor lui Moore la adresa eticii naturaliste, modul în care s-a ajuns la ea ridică o întrebare la care Moore n-a dat niciodată un răspuns mulţumitor – anume dacă era obligatoriu ca el să dea această interpretare esenţialistă intrinsecalităţii valorii intrinseci (sau, echivalent, dacă are dreptul să presupună că dependenţa valorii de natură este o chestiune de conexiuni necesare). Fiindcă există o cale de a gândi valoarea intrinsecă, ce, apa-

rent, nu are nevoie de aceste ipoteze. Se face destul de uşor distincţia între lucruri dorite *în sine însele* şi lucruri ce sunt dorite doar pentru consecinţele lor, fără a introduce elemente esenţialiste de gândire în conţinutul primei categorii. Similar, se poate face distincţia între stări de fapt *valoroase în sine*, sau *valoroase intrinsec*, şi stări de fapt valoroase prin consecinţele lor, fără nici o ipoteză esenţialistă. Fiindcă tot aşa cum lucruri care pot fi dorite în sine însele sunt lucruri pe care le considerăm ca satisfăcând dorinţele cuiva la un moment dat, putem considera că stările de fapt având valoare intrinsecă sunt acele stări de fapt având trăsături ce satisfac interesele celor ce au capacitatea de a le considera valoroase.

Considerând ca dat acest mod de a concepe valoarea intrinsecă, rămâne adevărat faptul că valoarea intrinsecă a unei stări de fapt este dependentă de celelalte caracteristici („naturale") ale acesteia; dar această dependenţă este acum considerată întâmplătoare în raport cu preocupările şi cu interesele celor ce au capacitatea de a o aprecia. E adevărat că, dacă se consideră determinate acestea din urmă, nu va mai fi deloc întâmplător care stări de fapt au valoare intrinsecă şi care nu; dar nu asta este intenţia lui Moore. Nu-i însă mai puţin adevărat că se poate ajunge la teza esenţialistă a lui Moore pornind de aici, dacă vom considera că adevărurile referitoare la interesele umane sunt ele însele în mod necesar adevărate; şi aceasta este o cale de reconciliere a celor două direcţii de gândire ale anti-naturalismului lui Moore, fără a mai face apel la gândirea platoniciană, deşi se poate considera, în aceeaşi măsură, că acea concepţie referitoare la psihologia morală implicată aici are o natură pregnant platoniciană. Ideea importantă, în acest caz, este că direcţia esenţialistă a anti-naturalismului lui Moore poate fi construită – într-un fel paradoxal – pornind de la o puternică teză esenţialistă referitoare la natura umană. Deoarece Moore nu ajunge la această chestiune pe această cale, poziţia lui nu este, evident, formulată în aceşti termeni; şi într-adevăr, ar fi repudiat cu certitudine o asemenea reconstrucţie a ei, din moment ce aceasta implică exact genul de psihologie raţionalistă pe care el însuşi o critică atât de aspru

în filozofia lui Kant. Dar fără a te situa pe asemenea poziţii psihologice am serioase îndoieli că esenţialismul său referitor la valoarea intrinsecă poate fi apărat.

III

În ultimele două capitole din *Principia Ethica,* Moore trece de la metafizica valorii la încercarea de a construi o teorie etică independentă, dând o definiţie a ceea ce ar trebui să facem (capitolul V) şi a principalelor lucruri care posedă valoare intrinsecă (capitolul VI). Capitolele anterioare n-au fost, în opinia sa, decât preliminarii având în vedere tocmai acest obiectiv; fiindcă el consideră că numai acei care înţeleg conceptele etice fundamentale pot dezvolta o teorie etică „ştiinţifică" şi viabilă *(Principia Ethica,* §5) – calitate la care titlul său newtonian demonstrează că aspiră el însuşi. Totuşi ordinea capitolelor V şi VI este ciudată: deoarece se poate susţine că pentru a şti ce ar trebui să faci trebuie, în primul rând, să ştii ce lucruri au valoare intrinsecă. Însă după cum vom vedea, deşi Moore s-ar putea să subscrie în principiu la această opinie, el consideră că, în practică, nici nu avem nevoie, nici nu putem folosi la mare lucru cunoştinţe din al doilea domeniu, când e vorba să determinăm ce ar trebui să facem.

Modul în care Moore defineşte obligaţia este fundamental utilitarist (sau consecvenţialist): în orice situaţie, acţiunea care va produce cea mai bună stare a universului este aceea pe care *ar trebui să o îndeplinim* (sau este *acţiunea corectă*, sau este *datoria noastră* – Moore nu face nici o distincţie între aceste concepte). În *The Elements of Ethics*, Moore a avansat acest principiu ca fiind un principiu necesar dar sintetic, recunoscând prin aceasta existenţa a două concepte etice fundamentale – valoarea intrinsecă şi obligaţia.[24] Însă în *Principia Ethica,* Moore se foloseşte de principiul utilitarist pentru a defini obligaţia în termenii valorii intrinseci (§89). În recenzia sa la *Principia Ethica*, Russell a susţinut că asta e o gre-

[24] *Elements of Ethics*, p. 118.

şeală, din moment ce se poate utiliza chiar demonstraţia lui Moore asupra nonanalizabilităţii valorii intrinseci împotriva acestei propuse analize asupra obligaţiei, şi Moore a acceptat imediat acest punct de vedere.[25] Astfel încât în scrierile sale ulterioare a revenit la poziţia sa anterioară.[26]

Cel mai direct argument pe care Moore îl aduce în sprijinul principiului său utilitarist este acela că este de la sine înţeles că „dacă am şti că efectul unei acţiuni date ar face, într-adevăr, ca lumea, considerată ca un întreg, să fie mai rea decât ar fi fost, dacă am fi acţionat diferit, ar fi cu siguranţă greşit din partea noastră să efectuăm acea acţiune"[27]. Criticii lui Moore au răspuns la aceasta într-o mare varietate de moduri[28]. Cea mai serioasă obiecţie, cred eu, este afirmaţia că din combinarea principiului utilitarist cu conceptul lui Moore asupra valorii intrinseci rezultă că evaluarea morală a comportamentului unui agent trebuie făcută pornind de la un punct de vedere absolut neutru, care nu ţine cont absolut deloc de responsabilităţile specifice sau de privilegiile respectivului agent; pe de altă parte însă, problemele legate de *datorie* şi *obligaţie*, *corect* şi *greşit* (şi între care există diferenţe semnificative) sunt determinate în primul rând de responsabilităţile specifice ale agenţilor, care apar din relaţiile în raport cu alţii (de exemplu, calitatea de părinte, cetăţenia etc).[29] Dar această chestiune este încă fierbinte disputată, şi eu nu am intenţia să transfer aici această dezbatere.[30]

---

[25] Vezi textul lui Moore, „A Reply to my Critics", în *The Philosophy of G. E. Moore*, p. 558.

[26] Vezi *Ethics* (2nd edn, Oxford University Press, London, 1966), pp. 28–29.

[27] *Ethics*, pp. 93–94.

[28] Sir W. D. Ross a fost unul din criticii notabili ai acestui aspect al teoriei lui Moore, deşi în mare măsură era unul din simpatizanţii metafizicii valorii lui Moore. Vezi *The Right and the Good* (Clarendon, Oxford, 1930).

[29] Vezi T. Nagel, *The View from Nowhere* (Clarendon, Oxford, 1986), capitolele IX, X.

[30] Discut mult mai pe larg despre această dezbatere în Baldwin, *G. E. Moore*, cap. 4. Pentru un bun exemplu în privinţa contribuţiilor mai recente, vezi J. Glover, ed. *Utilitarianism and its Critics* (Collier Macmillan, London, 1990).

Motivele pentru care Moore considera că, în mare, ne poate spune ce ar trebui să facem, înainte de a preciza ce gen de lucruri au valoare intrinsecă, au la bază o teză sceptică. El consideră că a stabili în mod corespunzător ce ar trebui să se facă necesită cunoaşterea detaliată a consecinţelor tuturor acţiunilor posibile pentru cineva; şi din moment ce tot el consideră că o asemenea cunoaştere ne lipseşte, urmează că „nu avem niciodată nici un motiv să presupunem că o anumită acţiune este datoria noastră" (§91). De aceea, maximum la care putem aspira este să înţelegem cât mai bine care acţiuni „sunt *în general* mai bune decât orice altă alternativă probabilă" (§95). Şi Moore crede că le putem identifica pe cele mai multe dintre acestea fără a avea cunoştinţe detaliate despre valoarea intrinsecă; fiindcă, susţine el, referindu-se la cele mai multe reguli convenţionale de moralitate, „Din orice punct de vedere uzual acceptat am privi, pare sigur că păstrarea unei societăţi civilizate – ceea ce trebuie să fie efectul acestor reguli – este o necesitate pentru existenţă – indiferent în cît de mare măsură – a orice poate fi considerat ca fiind bun în sine" (§95). Aşadar Moore trece de la un scepticism moral ce părea să înlăture, să excludă totul la un conservatorism moral aparent indiscutabil; modalitate de gândire paradoxală, deşi firească şi în nici un caz neobişnuită în tradiţia scepticilor.

După cum a subliniat Tom Regan, există o excepţie de la acest conservatorism.[31] În cazul în care apar chestiuni practice care nu cad sub incidenţa unei reguli convenţionale a cărei utilitate poate fi apărată, Moore se arată a fi în favoarea evaluării individuale a valorii consecinţelor direcţiilor de acţiune posibile. O dată ce acest punct de vedere este combinat cu precizările lui Moore despre genul de lucruri ce posedă valoare intrinsecă, rezultă un potenţial pentru opţiunile morale total neobişnuite. Moore este un riguros, ca oricare alt moralist tra-

[31] T. Regan, *Bloomsbury's Prophet* (Temple University Press, Philadelphia, 1986). Din nefericire Regan nu-şi dă seama că această categorie nu este decât o excepţie în linia generală de demonstraţie a lui Moore, şi astfel îl prezintă greşit pe Moore ca oferind o „apărare radicală a libertăţilor individului".

diţionalist: „De aceea, referitor la orice regulă care este *în general* utilă, putem afirma că aceasta ar trebui respectată întotdeauna" (§99). Totuşi, după cum a observat şi Russell, acest principiu dă naştere unui conflict în cadrul teoriei lui Moore: pe de-o parte, putem fi siguri că vor exista cazuri în care respectarea unei asemenea reguli nu duce la cele mai bune rezultate posibile, şi din definiţia utilitaristă pe care Moore o dă obligaţiei rezultă că în asemenea cazuri n-ar trebui să luăm în consideraţie respectiva regulă: pe de altă parte, Moore ne spune de asemenea că, din moment ce nu vom şti niciodată dinainte care sunt aceste cazuri, ar trebui să respectăm regula chiar şi în aceste cazuri. Conflictul se naşte din faptul că în *Principia Ethica* Moore face o apreciere „obiectivă" asupra obligaţiei conform căreia obligaţiile noastre sunt determinate de fapte obiective, independente de situaţia în care ne găsim, cât şi o apreciere „subiectivă", conform căreia obligaţiile noastre sunt determinate de ceea ce credem noi despre situaţia în care ne aflăm: ori de câte ori ceea ce credem este eronat, cele două aprecieri sunt contrare. O dată ce acest conflict i-a fost adus la cunoştinţă, Moore a optat, în cartea sa Ethics *(Etica)*, din 1912, pentru o apreciere obiectivă, şi a considerat aprecierea subiectivă ca fiind un criteriu de apreciere a comportamentului agentului – lăudabil sau blamabil. Deşi este uşor de sesizat de ce a dorit Moore să reţină conceptul obiect de obligaţie, care permite aprecierea critică a judecăţilor referitoare la obligaţii cu mult mai multă uşurinţă decât o poate face definiţia subiectivă, concluzia sceptică, date fiind ipotezele lui Moore, că în cea mai mare parte din timp nu ştim ceea ce ar trebui să facem este acum inevitabilă; şi impactul ei nu este prea mult atenuat admiţând că, în schimb, putem preciza, în mare, care acţiuni sunt lăudabile şi care blamabile.[32] Cred că Moore ar fi făcut mai bine să păstreze judecăţile-„ar-trebui" ca o formă în care se prezintă unui subiect concluziile practice şi să folosească un alt concept (precum *corect* şi *greşit)* pentru evaluarea obiectivă a acţiunilor.

[32] *Ethics*, p. 100.

Rezolvând – satisfăcător cel puţin din punctul său de vedere – această dispută obiectiv/subiectiv referitoare la obligaţie, Moore trece – în a sa *Ethics* – la discutarea unei obiecţii „extrem de serioase şi fundamentale" la teoria sa: problema liberului arbitru. Acest capitol a devenit un cadru clasic de discuţie a subiectului şi este reprodus aici. Este o noţiune pe care Moore o discută de fapt în prima sa disertaţie din 1897.[33] Parte din acel material reapare în *The Elements of Ethics*, unde este inclus textul unei conferinţe despre *Liberul Arbitru* în care susţine atât că determinismul este corect cât şi că acesta este incompatibil cu liberul arbitru. Dar nu este nici urmă din acest material în *Principia Ethica*, probabil din cauză că Moore ajunsese deja să respingă argumentaţia kantiană asupra determinismului pe care o utilizase anterior.

În *Ethics*, Moore abordează această chestiune într-o manieră ciudată, prezentând determinismul ca o ameninţare serioasă la adresa teoriei sale utilitariste. De fapt utilitariştii au susţinut de obicei că poziţia lor nu are nici o implicaţie în acest domeniu, deoarece, dacă pentru un agent nu există decât o singură acţiune posibilă, atunci, *ipso facto*, aceea este şi cea mai bună posibilă şi cea pe care ar trebui să o îndeplinească. Disconfortul lui Moore provine din faptul că el îşi defineşte poziţia utilitaristă în raport cu clasa de acţiuni pe care este posibil să le îndeplinească un agent dacă *aşa alege;* şi Moore interpretează o critică deterministă ca susţinând, în primul rând, că nu toate acţiunile pe care le-ar putea îndeplini un agent sunt acţiuni pe care agentul le poate îndeplini *în mod absolut* (într-adevăr, determiniştii vor susţine că doar acea acţiune care a fost îndeplinită satisface această condiţie) şi, în al doilea rând, că teoria utilitaristă ar trebui aplicată nu clasei mai largi de acţiuni posibile definite de Moore, ci uneia mai restrânse, a acţiunilor care sunt posibile în mod absolut. Este destul de clar deci că acum există un conflict între determinism şi poziţia utilitaristă a lui Moore; ceea ce este mai puţin

[33] „Freedom", articolul lui Moore din 1898, conţine cea mai mare parte din această discuţie.

clar este faptul că utilitarismul are de preluat şi povara pe care Moore i-o încredinţează. Este însă o certitudine faptul că există anumite domenii ale preocupărilor morale unde problemele provocate de determinism sunt inevitabile, cele mai notabile fiind cele legate de corectitudinea laudei şi blamului, care este în mod normal întâmplătoare în raport cu posibilităţile agentului de a fi acţionat diferit; şi argumentaţia lui Moore poate fi într-adevăr redirijată în această direcţie, la care face el însuşi pe scurt aluzie.

Cea mai mare parte a capitolului lui Moore este orientat spre stabilirea faptului că sensul în care suntem interesaţi dacă un anume agent ar fi putut proceda altfel este surprins cu exactitate de o analiză condiţională a acestuia, similară cu afirmaţia că *ar fi putut proceda altfel, dacă ar fi ales aşa*, care este în concordanţă cu adevărul tezei determiniştilor, conform căreia, într-un anume sens *absolut*, agentul n-ar fi putut proceda altfel. Dacă aceasta este corect, atunci, indiferent dacă ajungem la această chestiune pornind de la problema justeţei laudei şi blamului sau pornind de la problema lui Moore, referitor la care dintre conceptele asupra posibilităţii este relevantă în determinarea obligaţiilor noastre, Moore ar fi putut stabili teza compatibilităţii conform căreia adevărul determinismului nu este o ameninţare serioasă la adresa teoriei noastre morale.

Moore însuşi recunoaşte că se pot ivi dubii serioase în legătură cu suficienţa analizei sale condiţionale – în particular dacă aceasta nu ar mai avea nevoie de condiţia ca agentul să fi putut alege altfel.[34] Deoarece dacă se admite o asemenea cerinţă, atunci calea pare să fie deschisă deterministului pentru a obiecta că agentul n-ar fi putut alege altfel. Moore sugerează că acestei obiecţii i se poate face faţă dacă este reintrodusă analiza sa condiţională – poate că toate astea doar cu intenţia ca spunând că agentul *ar fi putut alege altfel* să se înţeleagă că agentul *trebuia să aleagă aşa, dacă* ar fi ales să facă o alegere.

[34] Pp. 309–310 (ediţia după care s-a făcut traducerea de faţă). Acest tip de obiecţii a fost efectiv ridicat de R. Chisholm, vezi „Human Freedom and the Self" („Libertatea umană şi sinele") în *Free Will (Liberul arbitru)*, ed. G. Watson (Oxford University Press, Oxford, 1982).

Dar asta pare artificial şi este vulnerabil în faţa aceluiaşi gen de obiecţii (ar fi putut el să aleagă să aleagă?). Aşa că dacă e să continuăm cu acest mod de a raţiona, este de preferat să adoptăm propunerea lui Frankfurt, adică în loc să punem condiţia suplimentară că agentul ar fi putut alege altfel, să se ceară ca alegerea agentului să fie liberă, în sensul că cea făcută este exact cea pe care a vrut să o facă.[35]

Capitolul lui Moore a provocat un răspuns faimos din partea lui J. L. Austin, în care acesta susţinea că Moore a înţeles greşit complexitatea ce însoţeşte atribuirea unor capacităţi cum ar fi capacitatea de a face altfel.[36] Austin avea probabil dreptate în legătură cu noţiunea de capacitate în general, dar nu este clar dacă teza lui a adus prejudicii serioase poziţiei lui Moore.[37] O ameninţare mai recentă a poziţiei lui Moore vine de la cei care susţin că presupunerea lui Moore că este de o importanţă crucială (fie pentru o teorie utilitaristă, fie pentru corectitudinea sau justeţea laudei şi blamului) dacă agentul ar fi putut sau nu proceda altfel este complet greşită.[38] Deoarece fără această presupunere nu mai este clar ce semnificaţie generală mai are argumentaţia lui Moore. Punctul meu de vedere este că, deşi criticii lui Moore au dreptate să susţină că teza familiară, conform căreia agentul ar fi putut proceda altfel, trebuie înlocuită (cel puţin în cadrul teoriei responsabilităţii) de condiţia cauzală ca acţiunea agentului să fie rezultatul propriului său liber arbitru. De aici nu decurge de fapt că argumentaţia lui Moore este cu totul în afara subiectului. Pentru că aceasta poate fi reinterpretată ca oferind o justificare – în contextul unei teorii cauzale a responsabilităţii – pentru o concepţie a posibilităţii practice care pare esenţială pentru deliberările noastre practice.[39]

---

[35] Vezi H. Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person" în *Free Will*, ed. G. Watson.

[36] Vezi „Ifs and Cans" retipărit în lucrarea lui Austin *Philosophical Papers* (Clarendon, Oxford, ediţia a III-a, 1979).

[37] Vezi D. Pears „Ifs and Cans" în a sa *Questions in the Philosophy of Mind* (Duckworth, London, 1975).

[38] Enunţul clasic al acestui argument se găseşte în H. Frankfurt, „Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy* 66 (1969), pp. 829–839).

[39] Vezi Baldwin, *G. E. Moore*, pp. 142 ff.

IV

În autobiografia sa, Moore spune că „întreg planul ultimului capitol din *Principia Ethica* s-a conturat pe parcursul unei discuții cu un prieten".[40] După cum rezultă din această remarcă, capitolul acesta nu seamănă absolut deloc cu textul conferinței finale din *The Elements of Ethics*, în care Moore nu spune decât foarte puține despre structura „Idealului" – adică despre acele genuri de lucruri cu valoare intrinsecă.[41] În locul cărții menționate anterior, câmpul de testare pentru multe din ideile avansate în acest capitol l-au oferit discuțiile la „Apostles" – clubul de discuții particulare din Cambridge – pe care Moore îl domina în vremea aceea. Notele scrise de Moore pentru aceste discuții s-au păstrat, și din acestea, și din alte eseuri despre Moore din aceeași perioadă[42], îl putem vedea dezvoltând teme care sunt reunite în finalul lucrării *Principia Ethica* – critica valorilor creștine și a eticii aristotelice a virtuții (§§103–108) și preamărirea valorilor artei și iubirii (§§113–123).

Argumentația lui Moore este renumită din cauza tezei că „De departe cele mai valoroase lucruri – pe care le putem cunoaște sau ni le putem imagina – sunt anumite stări de conștientizare, care grosier pot fi descrise ca plăcerea relațiilor interumane și bucuria resimțită în fața obiectelor frumoase" (§113). Aceasta este teza pe care discipolii și prietenii lui Moore din Grupul de la Bloomsbury au pus-o cel mai mult la inimă și în conformitate cu care au încercat să-și trăiască viața – uneori neglijând preceptele lui Moore în apărarea moralității convenționale, din capitolul anterior. După cum a spus Keynes, valorile lui Moore deveniseră pentru el și pentru prietenii lui

---

[40] *The Philosophy of G. E. Moore*, p. 25. Prietenul s-ar putea să fi fost R. A. Ainsworth.

[41] Cu toate că menționează pe scurt valoarea iubirii și artei – *The Elements of Ethics*, p. 192.

[42] În *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles* (Weinfeld & Nicholson, London, 1979), Paul Levy furnizează o descriere plină de viață a acestei societăți și a rolului avut de Moore în cadrul ei.

„o religie" – „apariţia unui nou rai pe pământ"[43]. Chiar privind lucrurile prin perspectiva oferită de anul 1938, când putea vedea bine limitările „religiei" lui, Keynes încă mai era în stare să scrie: „Noul Testament este un îndrumar pentru politicieni comparat cu spiritualitatea nelumească a capitolului lui Moore despre Ideal. Nu cunosc nimic egal în literatură, de la Platon. Şi textul acesta este mai bun decât scrierile lui Platon, întrucât este absolut lipsit de *fantezii*."[44]

De fapt valorile lui Moore nu erau, în nici un caz, în totalitate noi: teza conform căreia arta este intrinsec valoroasă s-a situat în centrul întregii mişcări romantice, şi McTaggart susţinuse pentru o vreme valoarea supremă a iubirii, valoare care este, oricum, considerată proeminentă în scrierile lui Platon şi ale creştinismului. Noutatea consta în faptul că Moore insera aceste idei în cadrul unei etici utilitariste, care în mod normal se presupunea că le este opusă (deşi ierarhizarea calitativă a plăcerilor a lui J. S. Mill poate fi interpretată ca o încercare în aceeaşi direcţie[45]). Deoarece în acest context Moore nu a avut nevoie să pledeze în sprijinul acestor valori făcând uz de metafizica idealistă de care sunt însoţite de obicei[46], şi care pare să le încarce de obligaţii nedorite (asta presupun că avea Keynes în vedere când îl laudă pe Moore, în pasajul citat anterior, în sensul că lucrarea este „absolut lipsită de *fantezii*"). Rezultatul a fost că toţi cei ce s-au simţit nemulţumiţi de apăsătoarele şi îndoielnicele preocupări ale puterii imperiale şi ale politicii au găsit în Moore un avocat ce pleda pentru un mod de viaţă a cărui urmare era atât de detaşată de acele griji şi totuşi integral justificabilă, din moment ce, după cum spunea

---

[43] J. M. Keynes, „My Early Beliefs", în *Two Memoirs*, retipărită în a sa *Collected Writings X* (Macmillan, London, 1972), p. 435; vezi şi C. Bell, *Civilisation* (Chatto & Windus, London, 1928), mai ales cap. IV; P. Levy, *Moore and the Cambridge Apostles*.

[44] Keynes, „My Early Beliefs", p. 444.

[45] J. S. Mill, *Utilitarianism*, ed. M. Warnock (Fontana, London, 1962) cap. 2.

[46] Vezi de exemplu referirile lui Bradley la valoarea artei, în *Ethical Studies* (ediţia a II-a, Clarendon, Oxford, 1927), pp. 222-223.

Moore, idealurile sale „constituie scopul raţional ultim al acţiunilor umane şi singurul criteriu de progres social" (§113). Înaintea primului război mondial, această doctrină era destinată în primul rând artiştilor şi intelectualilor din Bloomsbury; dar în perioada postbelică, atunci când multora li se părea că politica corupe iremediabil, mesajul lui Moore – mai ales amplificat de scriitori ca E. M. Forster – a căpătat o audienţă mult mai largă.

Deşi idealurile lui Moore nu sunt cu totul noi, faptul că el le prezintă ca „stări de conştientizare" merită oarecare atenţie. Deoarece aici este un contrast semnificativ în raport cu modul în care era tratată valoarea artei în mişcarea romantică: pe când romanticii subliniau valoarea activităţii artistice creatoare, Moore se concentrează asupra aprecierii pasive a lucrărilor de artă, asupra „bucuriilor estetice". Poziţia lui Moore în această privinţă se racordează cu teza mai largă conform căreia singurele lucruri cu valoare intrinsecă sunt stările de conştientizare plăcute. În *Principia Ethica*, după cum vom vedea, Moore nu acceptă această teză mai largă; dar nu este mai puţin adevărat că, sub influenţa lui, Grupul de la Bloomsbury a adoptat-o, şi el însuşi a susţinut-o explicit, în *Ethics* (p. 129). Ce să-i fi condus pe Moore şi pe prietenii săi la adoptarea acestei poziţii? O frază pe care Moore nu o foloseşte decât o singură dată în *Principia Ethica*, atunci când prezintă bunurile sale ideale, în secţiunea 113, este, cred, sugestivă – le numeşte „lucruri pe care merită să le ai *pur şi simplu pentru ele însele*".[47] Deoarece din această frază rezultă că atunci când apreciem care lucruri au valoare intrinsecă, trebuie să nu uităm nici un moment că această evaluare se face din perspectiva unui subiect conştient, ale cărui stări (spre deosebire de stările lumii exterioare) sunt lucrurile pe care subiectul „le are"; şi dacă vom continua pe această direcţie în privinţa valorii *intrinseci*, atunci s-ar putea să ni se pară evident că numai

[47] Moore a făcut mai târziu uz de această frază pentru a elucida binele intrinsec – vezi „Is Goodness a Quality?" retipărită în lucrarea lui Moore *Philosophical Papers* (George Allen & Unwin, London, 1959), pp. 94–95.

stările de conştientizare plăcute sunt cele care pot avea valoare intrinsecă pozitivă – alte stări de fapt au valoare doar ca o cale spre a ne bucura de asemenea stări. Mai mult, odată purul hedonism respins, pentru bunul motiv că valoarea unei plăceri depinde de valoarea acelui lucru în care este înglobată plăcerea (§112[48]), este cât se poate de tentant să consideri că plăcerile elevate ale prieteniei şi ale aprecierii estetice au un statut aparte.

Acesta este deci modul în care am reconstituit eu drumul lui Moore către definiţia idealului său. Dar trebuie introduse imediat două precizări, de natură diferită. În primul rând, în *Principia Ethica*, Moore combate explicit punctul de vedere al celor care afirmă că numai stările de conştientizare au valoare intrinsecă (§50). Argumentul lui Moore se găseşte în faimosul său experiment de gândire, conform căruia dacă vom compara simpla existenţă „absolut desprinsă de orice posibilă contemplare din partea unor fiinţe umane" a unei lumi frumoase („Imaginaţi-vi-o cât mai frumoasă cu putinţă") cu aceea a „celei mai urâte lumi pe care o puteţi concepe" („Imaginaţi-vi-o pur şi simplu ca o grămadă de mizerie"), suntem obligaţi să ajungem la concluzia că este intrinsec mai bine să existe lumea cea frumoasă decât să existe cea urâtă – deşi Moore nu atribuie „valoare decât într-o măsură atât de mică, încât poate fi considerată neglijabilă" existenţei lumii frumoase (§113). Pentru această concluzie nu se oferă nici o explicaţie, în afară de prezentarea experimentului de gândire în sine; aşa că nu este clar ce l-a făcut pe Moore să-şi schimbe mai târziu opinia în această privinţă, exceptând poate faptul că şi-a dat seama că simpla existenţă a unei lumi frumoase nu este ceva care, să merite să o şi ai *pur şi simplu pentru ea însăşi*".

Cea de-a doua precizare, legată de argumentul în favoarea tezei ulterioare a lui Moore, conform căruia doar anumite stări de conştientizare posedă valoare intrinsecă pozitivă (argument pe care, trebuie să subliniez, nu l-a enunţat Moore însuşi), este

[48] Acest mod de a pune problema simplifică drastic gândirea lui Moore, dar fără a-i face vreo nedreptate serioasă.

că acesta nu este de fapt cu nimic mai convingător decât experimentul de gândire anterior al lui Moore în favoarea unei concluzii contrare. Deoarece în acea argumentaţie concluzia a fost trasă pornind de la ipoteza că problemele despre valoarea intrinsecă trebuie privite din perspectiva unui subiect conştient; şi este, cred eu, corect să obiectăm că concluzia în cauză nu derivă din această ipoteză. Ceea ce derivă este faptul că acele trăsături ale vieţii umane a căror obţinere satisface interesele structurale ale unui subiect conştient sunt intrinsec valoroase pentru acel subiect, dar acestea nu trebuie să fie exclusiv stări de conştientizare. Într-adevăr, în orice concepţie rezonabilă despre viaţa umană este probabil să fie inclusă activitatea artistică în sine şi relaţiile de prietenie cu altele decât pasivele „bucurii estetice şi afecţiuni personale" ale lui Moore, care ameninţă să idealizeze un gen de viaţă insipid.[49] Mai mult, pornind de la aceasta, nu există nici un motiv să excludem alte presupuse valori intrinseci, cum ar fi desăvârşirea individualităţii, pe care J. S. Mill o apreciază atât de mult, şi valori a căror dimensiune este în esenţă politică, cum ar fi cetăţenia într-un stat-naţiune democratic. Idealurile de Artă şi iubire ale lui Moore sunt recomandate de multiple stări, chiar dacă acestea nu sunt numai stări de conştientizare; dar nu există nici un motiv ca să le considerăm doar pe acestea ca fiind „scopul raţional ultim al acţiunilor umane".

V

Am încercat să prezint pe parcursul acestei introduceri câteva din temele – din *Principia Ethica* – ce rămân de un interes durabil, cu privire atât la metafizica generală a valorii cât şi la substanţiala problemă a obligaţiei morale şi a idealurilor personale. Evident, în carte există multe alte teme cărora merită să li se acorde o atenţie serioasă şi analiză critică, cum ar fi modul în care tratează el despre „etica metafizică", al său „principiu al unităţilor organice" şi concepţia sa în legătură cu

[49] Romanul Virginiei *The* Woolf, *Waves (Valurile)*, poate fi considerat ca o explorare a acestei teme.

intuiția etică. Alegerea mea a avut în vedere acele teme pe care le consider ca fiind cele mai importante contribuții ale lui Moore la teoria eticii – alții vor avea, fără îndoială, puncte de vedere diferite. Din discuția anterioară rezultă sper suficient de limpede că, în cazul nici uneia dintre temele pe care le-am identificat, eu nu subscriu în totalitate la poziția adoptată de Moore. Acest fapt însă nu trebuie greșit înțeles; deoarece a adopta o atitudine critică în raport cu opera unui alt filozof nu înseamnă a afirma că acea operă nu este importantă. Dimpotrivă, exact din faptul că se precizează în detaliu ceea ce pare corect – și ceea ce pare greșit – în scrierile unui alt filozof se poate demonstra că exegeții și comentatorii își iau treaba în serios. Ceea ce noi considerăm că nu este important, trecem sub tăcere. Deoarece ține de însăși esența filozofiei faptul că progresul survine dialectic – atunci când, judecând de pe poziția altora, suntem capabili să dezvoltăm direcții de gândire ce ne permit să depășim pozițiile acestora. Această teză destul de hegeliană poate părea ciudată alături de filozofia lui Moore; dar de fapt s-a manifestat permanent în propria sa activitate. În scrierile sale de început, filozoful pe care-l critica cu cea mai mare asiduitate, și pe care totuși îl lua cel mai în serios, era Kant; Moore își dezvoltă propria sa teorie etică (și metafizica din perioada timpurie) tocmai pornind de la faptul că ajunsese să înțeleagă unde greșea Kant. În scrierile ulterioare ale lui Moore, cel care ocupă o poziție similară este Russell; pe de-o parte Moore afirmă în autobiografia sa că „am fost mai influențat de el decât de oricare alt filozof"[50]; dar recunoaște de asemenea că: „în conferințele mele privitoare la scrierile sale [judecățile] au fost totdeauna în parte critice".[51]

Cei care aduc contribuții majore în filozofie sunt, de aceea, nu numai cei ale căror puncte de vedere le repetăm (dacă într-adevăr facem vreodată asta). Sunt în egală măsură și cei ce articulează pentru prima dată poziții filozofice și argumente care anterior nu fuseseră – în cel mai bun caz – decât pe jumă-

[50] *The Philosophy of G. E. Moore*, p 16

[51] *The Philosophy of G. E. Moore*, p 16.

tate exprimate şi care, odată deplin exprimate, pot fi considerate ca având multe elemente ce sunt în favoarea lor (chiar dacă nu le împărtăşim în întregime). Scrierile de acest gen ne provoacă să identificăm bazele contra-argumentelor noastre şi să găsim argumente proprii în sprijinul poziţiei pe care o adoptăm. Valoarea durabilă a lucrării *Principia Ethica* rezidă în faptul că este exact acest gen de construcţie spirituală. Moore oferă aici o formulare clasică pentru o întreagă gamă de probleme înrudite, referitoare la statutul teoriei etice, la ireductibilitatea conceptelor etice, la obiecţiile împotriva teoriilor naturaliste ale valorii, la natura obligaţiilor morale şi la criterii de decizie în condiţii de incertitudine, la rolul idealurilor personale în teoria morală şi aşa mai departe. Nici un gânditor serios nu poate fi de acord cu totalitatea poziţiilor adoptate de Moore; dar nu aceasta este problema esenţială – „Prefaţa la ediţia a doua" demonstrează cât de critic devenise Moore însuşi în raport cu multe din poziţiile sale anterioare. Esenţială este însă realizarea lui Moore – de a fi pus definitiv bazele teoriei etice a secolului douăzeci.

[Thomas BALDWIN]

PREFAŢĂ LA EDIŢIA A DOUA

NOTA EDITORULUI

Această prefaţă, care nu a mai fost publicată până acum, este reprodusă în cadrul volumului de faţă cu amabila permisiune a Bibliotecii Universităţii şi a domnului Timothy Moore. La fel ca în cazul multor alte manuscrise ale lui Moore, şi acesta conţine numeroase ştersături şi inserări, pe care le-am urmat cu scrupulozitate în pregătirea acestui text pentru tipar, cu o singură excepţie, care este explicată de o notă din text. În plicul în care se găsea acest manuscris se mai aflau încă o serie de file – puţine – ce păreau a fi ciornele iniţiale ale acestui text. Acestea nu sunt reproduse aici, din moment ce Moore însuşi probabil că a renunţat la ele, şi nu adaugă nimic semnificativ textului principal. Printre hârtiile lui Moore se mai găseau şi alte două manuscrise ce par a fi încercări de redactare ale unei prefeţe, dar amândouă sunt incomplete şi nu au titlu. Într-unul dintre ele Moore pune în discuţie definiţiile sale ce apar în secţiunile 6–9 din *Principia Ethica* (şi care cuprind şi binecunoscuta discuţie în jurul definiţiei unui „cal") şi le supune unei analize critice exhaustive, în care se acuză pe sine însuşi de inconsistenţă, de confuzii şi de „greşeli monstruoase". Celălalt manuscris este mult mai direct legat de teoria eticii. În acesta Moore discută despre genurile de bine care constituie preocuparea sa centrală în *Principia Ethica* iar ideile principale ale acestei discuţii se aseamănă în mare parte cu cele ce apar în textul reprodus aici. Principalele diferenţe sunt: (i) aici el defineşte explicit B (genul de bine aflat în discuţie) în termenii relaţiei acestuia cu *corect* şi *greşit*; (ii) postulează că B este o proprietate intrinsecă a stărilor de fapt care o posedă, chiar dacă, susţine el, nu este singurul gen de bine care este, prin aceasta, intrinsec; (iii) demonstrează, mergând până la oarecari detalii, că teza sa conform căreia B este

intrinsec este incompatibilă cu afirmaţia că B este, în variate sensuri, „subiectiv".

***

Prezenta ediţie a acestei cărţi este o simplă retipărire a celei dintâi, excepţie făcând câteva corecturi ale unor mici greşeli de tipar şi de exprimare şi adăugarea câtorva note de subsol ce fac trimitere la această prefaţă.

Îmi dau foarte bine seama că această carte, aşa cum este la ora actuală, este plină de greşeli şi de confuzii. Dar am avut impresia că nu aş putea corecta în ea tot ceea ce este în cel mai înalt grad nevoie să fie corectat fără a rescrie totul – o sarcină care, cu siguranţă, mi-ar lua câţiva ani. Şi am considerat că alternativa, de a face numai anumite corecturi, lăsând restul – care are în egală şi imperioasă măsură nevoie să fie corectat – neschimbat, ar reprezenta, în cazul în care ar fi cu putinţă s-o aleg, o opţiune extrem de nesatisfăcătoare. De aceea, pentru moment, m-am hotărât să retipăresc această carte în starea în care se află, deşi am senzaţia că această hotărâre este foarte probabil să se dovedească a fi o greşeală.

Singurul motiv pentru care am considerat că această lucrare merită, totuşi, să fie retipărită este acela că ideile pe care – consider eu – cade accentul principal şi care constituie esenţa celor cu care rămân cei mai mulţi dintre cititori după lectura ei, sunt afirmaţii pe care încă le consider ca fiind adevărate, în mare, şi care merită să fie subliniate; deşi, în cele mai multe cazuri, aceste afirmaţii nu sunt exprimate cu suficientă precizie, nici nu se face clar şi suficient distincţie în raport cu altele, pe care acum le consider false sau, prin comparaţie, îndoielnice. Şi tocmai acestor idei principale am intenţia să încerc să le dau, în această prefaţă, precizia suplimentară de care par să aibă atâta nevoie – atât cât sunt eu capabil să o fac la ora actuală – şi să scot în evidenţă principalele cazuri când, în text, se face confuzie fie între ele, fie în legătură cu altele, pe care acum le consider false sau îndoiel-

nice. Am oarecare speranță că acest plan – de a lăsa textul lucrării neschimbat, adăugând, într-o prefață separată, o scurtă discuție suplimentară asupra ideilor principale – se poate dovedi chiar mai util decât s-ar fi putut dovedi modificarea corespunzătoare a textului, chiar dacă aș fi găsit o cale de a face acest lucru. Dacă aș fi început să modific direct în text, mi-e teamă că, foarte probabil, aș fi pierdut în claritate și în accentuarea ideilor mai mult decât aș fi câștigat în precizie.

Voi aborda în continuare, în ordine, acelea dintre ideile principale ale cărții care îmi par a avea nevoie fie de o mai mare precizie de exprimare, fie de corecții. Voi încerca să-mi expun punctele de vedere pe cât de succint și de clar cu putință; dar sunt perfect conștient că s-ar putea să nu reușesc, și că în unele cazuri voi fi obligat să fac uz de noțiuni care, la rândul lor, au nevoie de o analiză suplimentară și de definiții mult mai precise decât cele ce-mi stau mie în putere. Doresc de asemenea să subliniez că ideile ce le voi aborda în continuare nu sunt, în nici un caz, singurele care este necesar să fie corectate în această lucrare. Aproape fiecare detaliu din carte este, în mai mare sau mai mică măsură, susceptibil de a genera obiecții, iar în unele cazuri aceste detalii – pe care aș dori să le corectez, dar sunt obligat să le trec cu vederea – merită să fie numite așa numai în raport cu etica: în raport cu metafizica nu sunt, în nici un caz, simple detalii, ci se bucură de cea mai mare importanță.

I

Ca să începem cu începutul, insist în mod special, în §§0–14, asupra unei idei pe care am exprimat-o afirmând că „«binele» nu este definibil". Și cele ce le afirm în legătură cu asta nu sunt decât o masă de confuzii, de departe prea numeroase pentru a le expune acum în totalitate. Nu pot decât spera să așez întreaga chestiune într-o lumină mai clară, abordând câteva puncte principale și încercând să exprim, pe cât de precis este cu putință, care anume este ideea de importanță cardinală – cea pe care am avut-o în minte când m-am exprimat de

o manieră atât de confuză, şi pe care încă o consider ca fiind valabilă şi într-adevăr importantă.

(1) Mai întâi de toate, oricât aş accentua tot nu va fi destul pentru a sublinia că acea categorie pe care în acest pasaj o denumesc „bine" şi despre care declar că nu este definibilă, este doar *unul* dintre predicatele pentru desemnarea cărora este utilizat în mod curent cuvântul „bine". Este, consider eu, absolut evident că acest cuvânt este ambiguu – că îl utilizăm cu sensuri diferite în contexte diferite; şi, din această cauză, că nu există absolut nici un predicat anume despre care să se poată susţine că este, într-adevăr, *înţelesul* acestui cuvânt. În carte afirm cât se poate de clar, ceva mai încolo (de exemplu, la p. 75 sus)*, că acesta este punctul meu de vedere; dar este important să insistăm asupra lui acum din cel puţin două motive. Primul este acela că, în pasajul în cauză, susţin de multe ori contrariul: de exemplu, la p. 61*, vorbesc despre „*acea* calitate despre care presupunem că aparţine unui lucru, când susţinem că acel lucru este bun", ca şi cum, într-adevăr, ar exista o unică asemenea calitate. Iar al doilea este acela că, odată sesizată clar ambiguitatea cuvântului „bine", devine evident că sunt obligat să fac o alegere, pe care în carte n-am abordat-o nici un moment în mod explicit: şi anume trebuie fie să mă limitez la a spune doar că există un anumit sens al cuvântului „bine" pentru care anumite propoziţii – pe care sunt extrem de nerăbdător să le enunţ – sunt adevărate; fie să încerc să arăt, la modul explicit, care dintre sensurile cuvântului este acela pe care îl am în vedere. Mie mi se pare că simpla propoziţie conform căreia există *vreun* sens al acestui cuvânt căruia să i se poată atribui toate proprietăţile pe care i le atribui eu este de o considerabilă importanţă, din moment ce în mod normal este respinsă. Dar este de dorit, din multiple motive, să nu mă mulţumesc doar cu propoziţia anterioară, ci să abordez şi cealaltă problemă: care este sensul acela, despre care vorbesc eu aici. În carte sugerez, într-adevăr, un posibil răspuns la această întrebare, pe care acum îl consider ca fiind fals: susţin că (pp. 58)* cred că sensul care mă preocupă este

* În versiunea engleză citată.

acela „în care este utilizat *de obicei*" cuvântul. La ora actuală mă îndoiesc foarte tare că așa stau lucrurile. Consider, într-adevăr, că este probabil adevărat că sensurile în care este utilizat în mod curent cuvântul conțin *o referință* la sensul în cauză: că acesta este un element inclus în ele. Dar este o mare diferență între această afirmație și aceea de a susține că sensul respectiv este *identic* cu înțelesul cel mai obișnuit al cuvântului; iar afirmația că prin aceasta este *identic* cu înțelesul cel mai obișnuit (dacă despre un sens al unui cuvânt se poate afirma că este mai obișnuit decât altul) mie mi se pare, la ora actuală, aproape cu certitudine falsă.

Nu pot, de aceea, să precizez exact acel sens particular pe care-l am în vedere când susțin că este *cel* în care este utilizat în mod obișnuit cuvântul. Dar consider că acesta se poate preciza cu ușurință – fapt suficient pentru scopul pe care-l urmăresc pe moment – afirmând că este acel sens al cuvântului care este de departe de importanță maximă pentru etică, deoarece se află față de conceptele de „corect" și „greșit" într-o relație extrem de importantă, pe care pare să nu-l caracterizeze nici un altul din înțelesurile pe care le are cuvântul. Faptul că sensul pe care-l am eu în vedere posedă, în opinia mea, o legătură unică și fundamentală cu aceste concepte este, evident, o afirmație care apare suficient de clar în conținutul cărții. Ceea ce fac eu acum este doar să reliefez, așa cum nu am făcut în carte, că poate fi precizat cu ajutorul acestei relații – o manieră de definire ce pune în evidență motivul pentru care sunt atât de preocupat de acest sens al cuvântului, și nu de altele. Care este relația exactă în care acesta se află în raport cu conceptele de „corect" și „greșit" este, într-adevăr, o problemă foarte dificilă, de care mă voi ocupa în continuare; bineînțeles, se poate chiar nega că există vreun sens al cuvântului „bine" care are în raport cu aceste concepte o legătură de genul celei pe care o presupun eu. Dar de obicei se presupune că ea există; și, în ceea ce mă privește, nu mă pot împiedica să nu consider această presupunere ca fiind încă valabilă. Dacă *nu* este corectă, atunci, evident, nu pot preciza acel înțeles la care mă refer pe această cale. și mă grăbesc să admit că, în

acest caz, sensul acesta n-ar mai avea nici pe departe importanţa pe care i-o atribui eu. Mă voi mulţumi, pe moment, să presupun că este corectă; şi astfel să nu iau în consideraţie problemele legate de modul în care se poate preciza sensul la care mă refer, în cazul că nu este.

Pot deci afirma, la ora actuală, că acea categorie pe care o am în vedere este *acel* sens al cuvântului „bine" care se află în raport cu conceptele de „corect" şi „greşit" într-o asemenea relaţie, încât acest sens devine de o importanţă fundamentală pentru etică. Să notăm aceast predicat cu „B". Ce susţin eu în legătură cu acest B?

(2) Susţin, în primul rând, că „nu este definibil"; şi dau o explicaţie destul de acceptabilă asupra înţelesului acestei afirmaţii, când consider că „nu este definibil" este identic cu „simplu" sau cu „nonanalizabil".

Să examinăm mai întâi propoziţia conform căreia B este nonanalizabil. Este această propoziţie adevărată? Doresc să spun imediat că încă mai cred că este foarte probabil să fie aşa; dar că, în nici un caz, nu mai sunt absolut sigur că aşa este. Unul din motivele de îndoială în această privinţă va fi prezentat ceva mai târziu, când vom examina relaţia lui B cu „corect"; vom vedea atunci că este posibil ca în fapt „corect" să fie o noţiune nonanalizabilă, iar B una analizabilă, conţinându-l pe „corect" ca element component.

Dar, indiferent că B este analizabil sau nu, este mult mai important să se sublinieze că această problemă nu are nici pe departe importanţa pe care i-am atribuit-o eu. Multe din propoziţiile pe care le enunţ în legătură cu B rezultă, într-adevăr, din faptul că B nu poate fi identic cu proprietăţi precum „este dorit", „este plăcut", „serveşte unui scop oarecare", din moment ce toate acestea sunt, evident, analizabile. Chiar dacă se interpretează „este plăcut" ca fiind echivalent cu „este o stare de plăcere" – un sens în care, prin comparaţie, proprietatea respectivă este aproape nonanalizabilă – apare destul de clar că, în sens strict, nu este aşa. Dar ar fi o mare greşeală să se presupună, aşa cum implicit o fac eu, că B nu este identic cu

aceste proprietăți și se bazează, în totalitate, doar pe faptul că acesta este nonanalizabil. Există și multe alte motive, și mult mai puțin controversate, care susțin afirmația că aceste noțiuni nu sunt identice. Ba, mai mult, deși această parte a afirmațiilor mele decurge din faptul că B este o noțiune simplă, există o parte de afirmații cel puțin tot atât de importantă, care nu decurge de nicăieri. Și anume nu decurge faptul că B este o proprietate care depinde numai de natura intrinsecă a stărilor de fapt care o posedă. Această propoziție, asupra căreia mă voi referi imediat mai pe larg, mi se pare poate cea mai importantă dintre toate afirmațiile despre B; și, atât cât pot eu vedea, chiar dacă B este nonanalizabilă, nu decurge de aici că această propoziție este adevărată; și reciproc, chiar dacă această propoziție este adevărată, cu siguranță nu rezultă că B este nonanalizabil.

Din această cauză nu mai sunt, acum, atât de nerăbdător să insist asupra faptului că B „nu este definibil" în sensul că este „nonanalizabil". Cred că este foarte probabil să fie așa; dar consider că a fost o mare greșeală să pun atât de mult accent – cum am făcut-o – pe problema dacă este sau nu așa.

(3) Dar sunt alte două lucruri pe care le susțin în pasajul aflat în discuție (§§6–14), care – evident – nu sunt sub nici o formă identice cu afirmația că B este nonanalizabil și care cu certitudine nu pot fi tratate corespunzător considerându-le ca fiind echivalente cu afirmația că B „nu este definibil", indiferent ce sens i-am atribui acestei afirmații, deși eu așa le-am tratat. Mă refer la cele două afirmații pe care le fac imediat înainte și după prima enunțare a principiului că binele nu poate fi definit (pp. 58)*, și anume: (a) afirmația „Binele este bine, și cu asta discuția este încheiată" și (b) afirmația că „Enunțurile, aserțiunile, afirmațiile despre bine sunt în totalitate sintetice și niciodată analitice".

Oare reușesc vreun moment aceste două judecăți să se apropie de ceea ce am vrut eu să susțin în realitate despre B?

* Toate trimiterile la pagini anume se referă la ediția ce a stat la baza acestei traduceri.

În ceea ce o priveşte pe (a), semnificaţia ei nu este foarte clară aşa cum este formulată. Dar este evidentă afirmaţia la care se referă citatul din Butler, de la începutul lucrării: am avut evident intenţia să afirm despre B ceea ce Butler consideră acolo ca fiind adevărat pentru orice: adică faptul că acesta este ceea ce este, şi nimic altceva. Sau, ca să formulăm uşor diferit ideea, am vrut să enunţ pentru B o afirmaţie sau aserţiune similară celei pe care o enunţ la p. 64* pentru „plăcere" şi la p. 66* pentru „galben", şi pe care greşit le consider ca fiind identice cu afirmaţia că „plăcere" şi „galben" nu sunt definibile, tot aşa cum greşit consider că afirmaţia mea despre B este identică cu afirmaţia că B nu este definibil. Pe scurt, vreau să afirm că „B este B, şi nimic altceva".

Să considerăm acum afirmaţia „B este B şi nimic altceva". Atât cât îmi pot da eu seama – în cel mai larg sens cu putinţă – nu există decât două înţelesuri pe care le poate avea această propoziţie, şi anume: α ideea că B este diferit de *orice altceva* în afară de B, şi β că B este diferit de orice exprimăm printr-un *cuvânt* sau o *expresie* altele decât cuvântul „bine". Le vom discuta pe fiecare în parte.

(α) În ceea ce priveşte afirmaţia că B este diferit de orice *altceva* în afară de B, evident că aceasta ne spune doar că acesta este diferit de orice altceva este diferit de el: şi această afirmaţie, chiar dacă nu este strict o simplă tautologie, numai cu greu poate fi deosebită de una, şi cu siguranţă nu poate avea gradul de importanţă pe care par eu să i-l atribui. Evident, această afirmaţie este absolut diferită de afirmaţia că B este nonanalizabil, deşi eu le consider identice; şi, evident, faptul că B este nonanalizabil nu este posibil să rezulte de aici, din moment ce (aşa cum afirmaţia lui Butler ar fi trebuit să-mi reamintească) proprietatea de a fi diferit de orice predicat diferit de acesta este o proprietate ce caracterizează orice predicat, fără excepţie, analizabil sau nonanalizabil deopotrivă; şi deci, chiar dacă B ar fi analizabil, tot ar fi adevărat că este diferit de orice predicat diferit de el. Şi, de asemenea evident, din acelaşi motiv, nu este posibil să rezulte de aici, după cum pare să presupun eu, că anumite predicate particulare, cum ar

fi „este o stare de plăcere" sau „este dorită", sunt diferite de B. Deoarece, repet, chiar şi dacă B ar fi identic cu „este o stare de plăcere", tot ar fi evident adevărat de aici că este diferită de orice predicat diferit de el; şi datorită simplului fapt că această ultimă afirmaţie este adevărată, nu este posibil să se justifice pe baza ei raţionamentul conform căruia aceasta este diferită de „este o stare de plăcere".

De aceea este evident că această afirmaţie nu are genul de importanţă pe care i-l atribui eu. Că nu are absolut nici o importanţă, nu mi-ar plăcea să spun; deoarece mie mi se pare foarte clar că uneori nu e nici o prostie, nici inutil să enunţi o simplă tautologie: afirmaţia lui Butler mie mi se pare o confirmare a acestei idei. Dar, dacă aşa stau lucrurile, presupun că asta se datorează numai faptului că enunţarea respectivei tautologii poate servi unor scopuri precise, cum ar fi să atragă atenţia unora asupra chestiunii dacă două predicate, pe care ei le tratează ca identice, sunt în realitate chiar aşa. Şi imediat ce atenţia se concentrează asupra acestei chestiuni, aceştia pot fi în stare să observe că acele predicate nu sunt identice. Într-o asemenea manieră, eu consider că afirmaţia mea că B este diferit de orice alte predicate este utilizabilă. Dar a susţine asta înseamnă, presupun eu, a spune că această afirmaţie este utilizabilă câtă vreme exprimă ceva pentru care, în sens strict, nu este potrivită s-o exprime. În sens extrem de strict trebuie, consider eu, să admitem că asta este în totalitate trivial şi lipsit de importanţă.

(β) Cât priveşte afirmaţia că B este diferit de orice predicate pe care o exprimăm folosind orice *cuvânt* sau *expresie (formulare)* altele decât cuvântul „bine", aceasta, evident, este departe de a fi o simplă tautologie. Dacă ar fi adevărat, din ea ar rezulta, într-adevăr, că B este diferit de orice predicate cum ar fi „este o stare de plăcere" sau „este dorit", din moment ce aceste predicate sunt, evident, exprimate prin *expresiile* „este o stare de plăcere" şi „este dorit" şi, nu mai puţin evident, aceste expresii sunt diferite de afirmaţia (enunţul) „este bine". Şi mai mult, dacă ar fi adevărată, ne-ar permite să presupunem cu mult temei că B este nonanalizabil; din moment ce chiar dacă un singur cuvânt poate denumi un predicat neanalizabil,

denumirea acelui predicat este, în general, exprimată uneori şi printr-o expresie, alcătuită din mai multe cuvinte, care reliefează elementele care intră în cuprinsul analizei sale şi, în acest sens, „conţin o analiză" a ei: astfel încât dacă B este analizabilă, probabil denumirea ei că ar fi uneori enunţată printr-o asemenea expresie complexă – o expresie, deci, diferită de simpla „este bine". Într-adevăr, consider că acest fapt explică în parte cum am fost eu condus să consider identice afirmaţii atât de evident diferite cum sunt „B este B şi nimic altceva" şi „B este nonanalizabil". Am văzut că, dacă prima dintre ele poate fi înţeleasă în sensul pe care-l avem acum în vedere, şi anume ca afirmând că B este diferit de orice predicat exprimat prin *orice expresie (formulare) alta decât „bine"*, această afirmaţie, dacă ar fi adevărată, ne-ar permite să presupunem cu mult temei că B este nonanalizabil. Şi s-ar putea ca eu să fi presupus că, reciproc, din faptul că B este nonanalizabil, rezultă că B nu poate fi exprimat de orice expresie alta decât „bine" datorită percepţiei intuitive (şi care este adevărată) că, dacă ar fi nonanalizabilă, nu ar putea fi exprimată prin nici o expresie care *ar conţine* o analiză a ei, şi omiţând să observ diferenţa dintre exprimarea înţelesului unui termen prin intermediul altor termeni, *care conţin o analiză a acestuia*, şi exprimarea înţelesului acestuia printr-un simplu sinonim. Am impresia că este uşor de trecut cu vederea peste această diferenţă deoarece, când spunem că exprimăm înţelesul unui cuvânt „prin intermediul altora", avem de obicei în vedere să ne exprimăm prin intermediul altor cuvinte *astfel încât* acestea să conţină o analiză a noţiunii pe care o exprimă: iar lucrul acesta nu este posibil, evident, decât dacă noţiunea în cauză este analizabilă. De aceea este uşor de observat că, chiar dacă o noţiune este nonanalizabilă, aceasta poate fi – şi de multe ori chiar este – exprimată *prin alte cuvinte*, deşi acestea nu sunt astfel încât să conţină o analiză; şi de aici ajungem la concluzia că din a susţine că o noţiune este nonanalizabilă nu rezultă că aceasta nu poate fi exprimată *prin alte cuvinte.*

Dar faptul că există o distincţie – care mi-a scăpat – între exprimarea înţelesului unui cuvânt prin intermediul altor cuvinte, care *conţin o analiză* a semnificaţiei acestuia, şi sim-

pla exprimare a unui cuvânt prin alte cuvinte, este – imediat ce este conștientizată – fatal pentru valoarea de adevăr a afirmației pe care o avem în vedere. S-ar putea să fie adevărat că B este nonanalizabil, și de aceea să nu poată fi exprimat prin intermediul altor cuvinte care să conțină o analiză a acestui predicat. Dar, cu certitudine, nu este adevărat că nu poate fi exprimat și prin alte cuvinte. Chiar făcând abstracție de faptul evident că, în alte limbi, cuvintele cu care se exprimă B sunt diferite de propriul nostru cuvânt „good", nu este adevărat nici măcar dacă ne referim numai la engleză că nu utilizăm niciodată alte cuvinte sau fraze ca sinonime pentru „good", în acest sens. Este evident, de exemplu, că se folosește uneori cuvântul „désirable"; și de asemenea sintagma „intrinsically valuable", pe care o utilizez eu însumi în continuare. De aceea se poate spune că este pur și simplu fals că B este diferit de orice predicat pe care îl exprimăm prin cuvinte sau expresii altele decât „bine".

Și de aici, din câte îmi pot da eu seama, rezultă că afirmația „B este B, și nimic altceva", indiferent în ce sens (care să aibă și o semnificație strictă) o considerăm, fie absolut banală sau altfel evident falsă. Dacă această propoziție exprimă într-adevăr ceva ce este atât adevărat cât și important, nu o face decât atunci când este considerată ca având un anume sens, pe care, în mod strict, nu ar trebui să-l aibă. Deci dacă exprimă într-adevăr ceva ce este atât adevărat cât și important, atunci cu siguranță o face extrem de neadecvat.

Să trecem în continuare (b) la propoziția că „Judecățile despre bine sunt în totalitate sintetice și niciodată analitice". În această afirmație este cert că prin „analitic" nu am înțeles nimic altceva decât *tautologic*, și prin „sintetic" pur și simplu *nontautologic;* și de aceea voi trata această afirmație ca fiind enunțată sub forma: „Nici o afirmație despre bine nu este o simplă tautologie."

(α) Față de acest enunț una din obiecțiile evidente este aceea că dacă vom considera propoziții de genul „Orice este bine este bine" sau „Orice este de dorit este bine" (unde „de dorit" este utilizat ca sinonim pentru „bine"), pare să avem

propoziţii care sunt, cu certitudine, tautologii, şi care par, într-un fel, să fie şi „enunţuri despre bine". Consider că numai cu greu se poate nega că, într-un fel, aşa şi sunt; şi deci, într-un anume sens al cuvintelor, enunţul meu, luat strict, este pur şi simplu fals.

(β) Dar, cu certitudine, se pare că am putea utiliza corect expresia „enunţuri despre bine", într-un astfel de sens încât nici o tautologie să nu fie un „enunţ despre bine". Evident, când vorbim de „enunţuri despre bine", în mod natural n-ar trebui să includem şi tautologiile printre ele. Şi, aceasta fiind situaţia, probabil că există un sens în care afirmaţia „Toate enunţurile despe bine sunt nontautologice" este adevărată. Dar, în ceea ce priveşte chiar acest sens, mie mi se pare foarte îndoielnic că acesta nu este, el însuşi, o banală tautologie. Motivul pentru care pare evident că nici o banală tautologie nu merită să fie considerată „enunţ despre bine" poate fi, pur şi simplu, că atunci când considerăm că un afirmaţie este un „enunţ despre bine", una din caracteristicile de care considerăm că se bucură acesta este chiar aceea de a fi nontautologic – asta s-ar putea să facă parte exact din ceea ce înţelegem de fapt spunând că este un enunţ despre bine. Şi, în acest caz, este evident că principiul nostru, conform căruia „Toate enunţurile despe bine sunt nontautologice", este în totalitate lipsit de orice importanţă, deoarece este el însuşi tautologic. În realitate însă nu sunt chiar sigur că aşa stau lucrurile. Mie mi se pare destul de posibil ca fraza „enunţuri despre bine" să fie adevărată fără să fie o tautologie. Dar am multe îndoieli dacă poate avea un astfel de sens. Şi deci chiar dacă această afirmaţie, considerată absolut strict, poate exprima ceva ce nu este nici fals, nici tautologic, consider că asta se datorează cu certitudine faptului că nu exprimă acel ceva în mod clar.

De aceea se pare că putem considera, cu destulă îndreptăţire, că aceste două afirmaţii – „B este B şi nimic altceva" şi „Toate enunţurile despe bine sunt nontautologice" – sunt, ambele, fie false fie absolut banale, dacă le considerăm doar din punctul de vedere al sensului strict pe care ar trebui să-l aibă.

De aceea nu pot susține că exprimă ceva ce doresc într-adevăr să afirm despre B, chiar și cu aproximație, decât dacă ne situăm în cazul în care ele transmit oamenilor o afirmație foarte diferită de oricare din înțelesurile pe care, în mod strict, ar trebui să le transmită. Dar nu mă pot împiedica să nu consider că, de fapt, chiar asta fac. Cât de mult sunt ajutate – în a face asta – de predicate pe care eu le consider că nu sunt identice cu B și de enunțuri despre bine pe care le consider ca fiind nontautologice, asta nu știu. Dar nu mă pot împiedica să cred că, în realitate, sugerează minților celor mai mulți dintre oameni o clasă – mai mult sau mai puțin definită – de predicate, care în nici un caz nu este identică cu clasa „predicate altele decât B", nici cu clasa „predicate exprimate prin cuvinte sau expresii *altele* decât «bine»"; și transmit ideea că ceea ce am vrut eu într-adevăr să afirm este că B nu este identic cu nici un predicat aparținând acestei clase *particulare*, sau că enunțurile despre predicate din *această* clasă sunt nontautologice. Ele sugerează, de fapt, că B nu este identic cu nici un alt predicat, care este, *într-o anume privință*, precum „este o stare de plăcere" și „este dorit" – că nu este identic cu nici un predicat *de acest gen;* iar *genul* de predicate sugerate nu este, considerat, al acelor care sunt ca acestea în raport cu calitatea de a fi *analizabile:* ceea ce înțeleg oamenii sunt predicate care sunt ca acestea în cu totul alte privințe. Că eu însumi mă gândeam la o clasă de predicate ca „este o stare de plăcere" într-un sens absolut diferit de acela al calității acesteia de a fi analizabilă, este dovedit clar de faptul că, pe chiar parcursul acestui pasaj în care insist că „Plăcerea este bună" nu înseamnă că *Plăcerea este plăcere*, declar în același timp (afirmație pe care acum o consider falsă) că „plăcerea" este nonanalizabilă (p. 64)*. Până aici, deci, deși am avut intenția să afirm că B nu este identic cu nici o categorie *de genul* acesteia, cu certitudine nu am înțeles prin asta „de acest gen în sensul că acesta este analizabil", din moment ce consideram (fals) că acesta este *non*-analizabil. Și nu pot să nu mă gândesc că cei mai mulți

* Din nou pagina indicată este aceea din ediția în limba engleză, ca peste tot în acest volum.

oameni sunt conduşi, prin cele susţinute de mine, să se gândească la o clasă de predicate precum aceasta, într-o manieră similară celei care era şi în mintea mea.

Dar atunci care este acea clasă de predicate pe care o aveam eu în vedere şi despre care doream – şi încă mai cred asta – să le transmit oamenilor că B nu este (în opinia mea) identic cu nici unul din predicatele ei?

Este, cred eu, clasa care este desemnată cel mai clar de cele ce le susţin la pp. 64–66, împreună cu afirmaţiile din §25 şi § 26. În primul din aceste pasaje insist asupra faptului că B nu este identic cu nici un „obiect natural"; iar în al doilea adaug că nu este identic (1) cu nici o „proprietate naturală", (2) cu nici o proprietate aparţinând unei clase de proprietăţi pe care o consider, evident, ca având în raport cu „obiectele supraraţionale" aceeaşi relaţie pe care o au „proprietăţile naturale" în raport cu „obiectele naturale" (pp. 90–91). Pare deci că ceea ce doream să spun este că B nu este nici (1) un „obiect natural", nici (2) o „proprietate naturală", nici (3) ceea ce acum voi numi o „proprietate metafizică", înţelegând prin aceasta o proprietate care are în raport cu un „obiect suprarațional" aceeaşi relaţie pe care o are o „proprietate naturală" în raport cu un „obiect natural". Dar de fapt este evident că putem reduce aceste trei clase la numai două. Deoarece când (pp. 64–66) vorbesc despre faptul că B nu este un „*obiect* natural", este clar că fac asta doar pentru că fac o confuzie între fenomene sau obiecte naturale şi un anume gen de proprietăţi care s-ar putea să le aparţină: de fapt confund un eveniment natural particular – care constă din faptul că cineva este mulţumit – cu proprietatea pe care i-o atribuim acestuia când spunem că este „o stare de plăcere", la fel cum, atunci când vorbesc despre „galben" (de exemplu la pp. 62, 66, 92) fac confuzie între o pată galbenă oarecare, dar particulară (care poate fi foarte corect considerată un „obiect natural"), şi proprietatea pe care i-o atribuim când spunem despre ea că este galbenă. Se poate spune, deci, că ceea ce am dorit să susţin în realitate este faptul că B nu este nici o proprietate naturală, nici metafizică. Dar încercările mele de a defini „proprietăţile naturale" sunt

nemaipomenit de confuze. Susțin, mai întâi (pp. 90), că o proprietate naturală este una care constă din a avea o legătură oarecare cu un „obiect natural"; și aceasta este o definiție ce nu s-ar putea aplica decât uneia singure dintre clasele de proprietăți pe care le aveam în vedere. Și apoi, la p. 93, unde abordez expres problema a ceea ce sunt „proprietățile naturale" (și recunosc că nu este ușor de răspuns la această întrebare) propun o definiție care este absolut lipsită de consistență în raport cu cea anterioară și care nu se poate aplica nici unei proprietăți naturale, din moment ce conține o confuzie între noțiunile de „parte" și de „proprietate" ale unui „obiect natural". Sunt cel mai aproape de o propunere de definiție a „proprietăților naturale", care într-adevăr să acopere întreaga clasă de proprietăți pe care le am eu în vedere, la p. 92, unde susțin că a identifica B cu orice proprietate naturală înseamnă a pune în locul eticii una din științele naturii (în care se consideră inclusă și psihologia). Asta sugerează că am putea defini „proprietățile naturale" ca fiind „proprietăți cu studiul cărora se ocupă științele naturii sau psihologia": și dacă facem o completare – „proprietăți cu studiul cărora se ocupă științele naturii sau psihologia, sau care pot fi complet definite în termenii acestor științe", obținem, zic eu, în sfârșit o definiție a „proprietăților naturale" care acoperă ceea ce am înțeles eu prin aceste cuvinte. Și dacă vom reține definiția anterioară a „proprietăților metafizice", anume „proprietăți având în raport cu un obiect suprarațional oarecare aceeași relație pe care o au proprietățile naturale (așa cum sunt ele acum definite) în raport cu obiectele naturale", atunci expresia „proprietăți naturale și metafizice" indică, cred eu, într-adevăr și exact clasa de proprietăți despre care am vrut să afirm că B nu este identică cu nici una dintre ele.

Că o idee de acest gen – anume că B nu este identic cu nici o proprietate naturală sau metafizică (așa cum sunt ele acum definite) – se afla, mai mult sau mai puțin vag, și în mintea mea, este, cred eu, neîndoielnic; și consider că afirmațiile mele sugerează o asemenea judecată – mai mult sau mai puțin vag – majorității cititorilor. Evident, este un enunț

din care nici nu rezultă, nici nu este rezultant din faptul că B este nonanalizabil; din moment ce este clar că este adevărat chiar dacă B este analizabil şi, pe de altă parte, chiar şi dacă B este nonanalizabil, B ar putea totuşi fi identic cu o proprietate naturală oarecare, din moment ce multe dintre acestea sunt nonanalizabile. Şi nu este mai puţin evident că – sigur – nu se poate afirma corect că B „nu este definibil" în nici un alt sens. Astfel încât m-am făcut cu certitudine vinovat de o mare confuzie, dacă ţinem cont că, atunci când am utilizat acea expresie, acesta este enunţul pe care îl aveam în vedere. Dar nu este mai puţin adevărat că faptul că aveam acest enunţ în minte explică, zic eu, în parte cum am ajuns să insist atât asupra faptului că B este nonanalizabil. Fiindcă de aici rezultă două importante afirmaţii, asupra cărora aş dori să atrag atenţia, şi care pot fi cu uşurinţă confundate cu propoziţia că B este nonanalizabil. Prima dintre acestea este (1) că B nu este complet analizabil în termenii proprietăţilor naturale sau metafizice; şi că, de aceea, dacă este cumva analizabil, în analiza sa este obligatorie existenţa unei noţiuni nonanalizabile, care nu este identică cu nici o proprietate naturală sau metafizică. Eu unul, cred, confundam cu siguranţă acest enunţ, a cărui consecinţă este faptul că B nu este analizabil *într-un anume mod particular*, cu propoziţia că acesta nu este analizabil *în totalitate*. Iar a doua este (2) că judecăţile etice implică utilizarea unei noţiuni nonanalizabile, care nu este identică cu nici o proprietate naturală sau metafizică. Faptul că o noţiune nonanalizabilă, de acest gen, este implicată în studiul eticii, face, cred eu, cu siguranţă parte din ceea ce doream să afirm când susţin că B este nonanalizabil. Dar nu mi-am dat seama că aceasta este o afirmaţie mult mai importantă şi mult mai puţin îndoielnică decât aceea (pe care grăbit am enunţat-o) că B însuşi este noţiunea nonanalizabilă în cauză.

Merită poate să remarcăm de asemenea că faptul că am avut în minte exact acest enunţ, că B nu este identic cu nici o proprietate naturală sau metafizică, furnizează şi o explicaţie asupra unui alt lucru pe care-l susţin de mai multe ori despre B – anume că acesta este „unic". Această formulare este, desigur,

ambiguă. Ar putea însemna pur și simplu „diferită de orice *alte* proprietăți", în care caz propoziția că B este unic se reduce la propoziția tautologică „B este B și nimic altceva". Dar când vorbim despre lucruri ca fiind „unice", nu înțelegem niciodată, cred eu, prin aceasta că sunt pur și simplu *diferite* de alte lucruri; înțelegem că sunt *foarte* diferite. De aceea, susținând că B este unic, s-ar putea ca eu să fi vrut să înțeleg prin asta că B *este* foarte diferit de orice alte categorii; și aceasta este o afirmație asupra veridicității căreia am foarte mari îndoieli. Chiar dacă B este nonanalizabil, este posibil să existe și alte predicate nonanalizabile cu care acesta să fie similar; iar dacă este analizabil, atunci este aproape sigur că există alte categorii, în definirea cărora este implicată aceeași noțiune nonanalizabilă, specifice eticii, care este implicată și în definirea sa, similare lui B în suficientă măsură ca să ne împiedice să-l considerăm unic. Dar cred că adevărata mea intenție a fost să afirm că acesta este *foarte* diferit de toate proprietățile naturale și metafizice; și despre acest enunț încă mai cred că este adevărat.

Acest enunț, deci, că B este diferit de orice proprietate naturală sau metafizică, este acela despre care încă mai cred că este adevărat și important; și cred că se apropie mult mai mult de ceea ce am vrut eu într-adevăr să afirm despre B decât propoziția că B este nonanalizabil. Toate consecințele importante care decurg din acel enunț decurg și din acesta; și veridicitatea acestuia este, cred eu, mult mai puțin îndoielnică decât a aceluia. Dar nu este mai puțin adevărat că sunt trei motivele pentru care doresc la ora actuală să-l înlocuiesc pe acela cu ceva destul de diferit. În primul rând (1) nu este atât de precis pe cât era de dorit. Pentru a-l înțelege, trebuie înțeles ce înseamnă „proprietăți naturale"; și pentru a înțelege asta, trebuie înțeles ce înseamnă „proprietăți cu studiul cărora se ocupă științele naturii și psihologia". Dar acest din urmă concept, deși este, zic eu, destul de inteligibil pentru majoritatea oamenilor, și poate fi definit exact, nu este, cu siguranță, ușor de definit; ar trebui clarificat, de exemplu, care este sensul exact în care B însuși nu este o proprietate cu studiul căreia se ocupă

psihologia, din moment ce este cu siguranţă treaba psihologiei să se ocupe cu studiul credinţelor noastre despre B. Din această cauză este de dorit să înlocuim acest enunţ cu ceva mai precis. În al doilea rând (2) nu sunt pe cât de sigur aş dori să fiu că acest enunţ este adevărat. Este, cred eu, mult mai sigur că B nu este identic cu nici o proprietate naturală sau metafizică *dintr-o anumită clasă limitată*, decât că nu este identic cu *nici una*. Doresc, de aceea, să definesc o clasă limitată (dar totuşi foarte largă) de proprietăţi naturale sau metafizice, şi să insist doar asupra faptului că B nu este identic cu nici una dintre *acestea;* în loc să susţin în continuare veridicitatea mult mai îndoielnică a enunţului că nu este identic cu nici unul. Şi, în cele din urmă, (3) acest enunţ suferă încă de defectul de care, aşa cum am subliniat, suferă şi enunţul (afirmaţia) că „B este nonanalizabil"; anume că din el nu rezultă unul din cele mai importante lucruri pe care vreau să le afirm despre B – faptul că B nu depinde decât de natura intrinsecă a stărilor de fapt care îl posedă. Din câte cunosc eu, singurele proprietăţi care *nu* depind exclusiv de natura intrinsecă a celor ce le posedă sunt proprietăţi naturale sau metafizice. Dar ar fi totuşi posibil ca B să fie o instanţiere a unei asemenea proprietăţi, în ciuda faptului că nu este nici o proprietate naturală, nici una metafizică; şi de aceea este foarte important să enunţăm expres faptul că acesta este unul din modurile în care diferă de o largă clasă de proprietăţi naturale şi metafizice.

Propun de aceea să încercăm să înlocuim enunţul conform căruia B nu este identic cu nici o proprietate naturală sau metafizică cu un enunţ diferit de acesta în trei privinţe. Dar, înainte de a trece la lucru, ar trebui, cred eu, să spunem ceva despre o altă aserţiune pe care am introdus-o pentru prima dată în pasajul despre care discutăm şi pe care o voi utiliza, cu certitudine, în continuare.

(4) Expresia la care mă refer este „eroarea naturalistă". Evident, prin această expresie am denumit ceva foarte strâns legat de propoziţiile examinate până acum. Dar care anume este această conexiune? Şi ce este, cu exactitate, această

„eroare naturalistă"? Acestea sunt întrebări la care dau răspunsuri foarte neclare în carte; şi, deşi nu am posibilitatea să expun toate confuziile de care mă fac vinovat în aceste privinţe, cred că va fi util să încercăm să clarificăm o serie de aspecte.

Principala greşeală de care mă fac vinovat – în cele ce le susţin în legătură cu „eroarea naturalistă" – este, cred eu, că fac, în ceea ce o priveşte, o confuzie perfect analogă celei mai importante dintre cele, aşa cum am văzut, pe care le fac în enunţurile mele despre B. Am văzut că, în acest din urmă caz, fac confuzie între trei propoziţii absolut diferite: „B nu este identic cu nici o categorie *alta* decât ea însăşi", „B nu este identic cu nici o categorie analizabilă", „B nu este identic cu nici o categorie naturală sau metafizică" (sau între propoziţii similare). Şi similar, referitor la „eroarea naturalistă", fac confuzie între următoarele aserţiuni: (1) „Cutare şi cutare identifică B cu o categorie oarecare, alta decât B", (2) „Cutare şi cutare identifică B cu un predicat *analizabil*" şi (3) „Cutare şi cutare identifică B cu o categorie *naturală sau metafizică*". Uneori susţin că a spune despre cineva că comite eroarea naturalistă este totuna cu a spune (1) despre el; uneori că este totuna cu a spune (2) despre el; şi uneori că este totuna cu a spune (3), sau ceva similar, despre el. De aceea afirmaţia – pe care sunt cât se poate de nerăbdător să o enunţ – că este o *greşeală* sau eroare să comiţi eroarea naturalistă, devine, substituind respectiv (1) sau (2) sau (3): „Este o greşeală să identifici B cu orice predicat altul decât B", „Este o greşeală să identifici B cu orice predicat analizabil", „Este o greşeală să identifici B cu orice predicat natural sau metafizic". Şi aceste trei aserţiuni sunt evident respectiv echivalente, prima cu tautologia „B nu este identic cu orice predicat altul decât B", a doua cu „B este nonanalizabil" şi a treia cu „B nu este un predicat natural sau metafizic".

Evident, dacă dai primul dintre aceste trei înţelesuri „erorii naturaliste", enunţul că este o greşeală să comiţi eroarea, fiind o simplă tautologie, este ceva ce nici nu reclamă, nici nu admite demonstraţia. De aceea, faptul că eu vorbesc

despre „eliminarea erorii" (p. 62), şi trec la enunţarea unui număr de argumente împotriva ei, demonstrează că nu am înţeles enunţul numai în acest sens, ci probabil că am avut în vedere şi alte înţelesuri cum ar fi (2) şi (3). Dar în cazul erorii naturaliste există o complicaţie care face această confuzie mai scuzabilă decât în cazul enunţurilor despre B. Deoarece dacă – aşa cum este cât se poate de normal – se înlocuieşte cuvântul „identifică" cu „confundă" în (2) şi (3) de mai sus, atunci enunţurile „Este o greşeală să faci operaţiunea (2)" şi „Este o greşeală să faci operaţiunea (3)" *devin* într-adevăr tautologii. Aceasta se datorează faptului că a spune despre un om că *confundă* B cu un predicat analizabil înseamnă a spune *atât* că *identifică* B cu un predicat analizabil, *cât şi* că identifică B cu un predicat *altul* decât B (din moment ce asta înseamnă „a confunda"): şi evident că este o tautologie a face *ambele* aceste lucruri simultan. De aceea, enunţul conform căreia „este o greşeală să *confunzi* B cu orice predicat analizabil" şi enunţul „este o greşeală să *confunzi* B cu orice predicat natural sau metafizic" sunt enunţuri care reclamă tot atât de puţină demonstraţie ca şi enunţul „este o greşeală să identifici B cu orice predicat altul decât el însuşi". Ceea ce reclamă într-adevăr demonstraţia este faptul că a *identifica* B cu un predicat natural sau metafizic analizabil este, în toate cazurile, o *confuzie*. Şi totuşi pentru mine a fost cât se poate de normal să consider aceste enunţuri tautologice ca fiind identice cu enunţurile nontautologice „Este o greşeală *să identifici* B cu orice predicat analizabil", „Este o greşeală să identifici B cu orice predicat natural sau metafizic".

Că eu fac confuzie între enunţul „este o greşeală să comiţi eroarea naturalistă" şi enunţul „este o greşeală să identifici B cu orice predicat analizabil" se vede clar din faptul că, după ce enunţ argumentele (§§11 & 12) menite să „elimine" eroarea, încep să vorbesc brusc (la începutul §13) ca şi cum tot ce am susţinut până atunci n-a fost decât că B este nonanalizabil. Şi similar, la p. 90*, consider ca fiind identic „fap-

* Din aceeaşi ediţie în limba engleză.

tul că eroarea naturalistă este o eroare" cu „faptul că" B este simplu. Iar că, nu mai puțin adevărat, am avut în minte în realitate niște enunțuri destul de diferite atât de acestea, cât și de tautologia „este o greșeală să identifici B cu orice alt predicat *altul* decât B", ceva mai degrabă similar cu „este o greșeală să identifici B cu orice predicat natural sau metafizic", este demonstrat de faptul că, chiar pe parcursul enunțării acestor argumente (§§11 & 12) – care se presupune că „elimină" eroarea – susțin atât că „Plăcerea este B" nu este o tautologie, cât și, în același timp, afirm că „Plăcerea" este nonanalizabilă. Și același lucru este demonstrat de faptul că, la p. 92*, declar că orice teorie care susține că B este identic cu „galben" sau „verde" sau „albastru" este o teorie naturalistă; cu toate că, la p. 66*, am declarat că „galben" este de asemenea nonanalizabil. Evident, motivul pentru care declar că a susține asta înseamnă a comite eroarea naturalistă nu este acela că eu consider că asta ar însemna să-l identifici pe B cu un predicat analizabil, ci pentru că asta ar însemna să-l identifici pe B cu un predicat natural.

Că n-am avut niciodată intenția să înțeleg prin „a comite eroarea naturalistă" numai „a-l identifica pe B cu un predicat altul decât B" nu știu cum pot demonstra. Dar am senzația că sugerez permanent asta, prin ceea ce susțin. Cred, de aceea, că pot sincer afirma că *fac* într-adevăr confuzie între cele trei aserțiuni (1), (2) & (3); și aceasta mi se pare cea mai importantă dintre confuziile pe care le fac în ceea ce privește „eroarea naturalistă".

În fondul fondului este, cred eu, adevărat că oricine care comite eroarea naturalistă în oricare din aceste sensuri o comite, de obicei, și în altele; fiindcă, în realitate, singurele predicate cu care oamenii îl confundă pe B sunt *atât* analizabile, *cât și* naturale sau metafizice. Aceasta este cauza pentru care, așa cum am afirmat mai sus, cele mai importante consecințe care decurg din faptul că B nu este un predicat natural sau metafizic rezultă în egală măsură și din enunțul că acesta

* Din aceeași ediție în limba engleză.

este nonanalizabil; fiindcă prin consecinţe *importante* eu am în vedere tocmai acele consecinţe importante prin faptul că afirmă despre un predicat anume, susceptibil de a fi confundat cu B, că acesta nu este identic cu B. Iar acest fapt – anume că oricine care face oricare din acele trei lucruri le face şi pe celelalte două – poate, zic eu, explica în parte de ce am făcut eu confuzie între acele trei lucruri. Dar asta nu justifică confuzia; din moment ce a spune despre o persoană că face unul din cele trei lucruri, nu este, evident, nici pe departe acelaşi lucru cu a spune că le face pe oricare din celelalte. Şi confuzia este de o importanţă cu totul deosebită, deoarece înseamnă confuzie între cele trei enunţuri: „Este o greşeală să îndeplineşti orice operaţiune de genul (1)", „Este o greşeală să îndeplineşti orice acţiune de genul (2)", şi „Este o greşeală să îndeplineşti orice acţiune de genul (3)". Dintre aceste trei enunţuri, prima este o tautologie, şi de aceea nici nu necesită demonstraţie, nici nu poate avea consecinţe importante; iar veridicitatea celei de-a doua, după cum am spus deja, mie mi se pare mult mai îndoielnică decât a celei de-a treia. Mai mult, chiar dacă cea de-a doua şi de-a treia sunt ambele adevărate, este evident că acele consideraţii care sunt necesare pentru a o demonstra pe una trebuie să fie destul de diferite de cele necesare pentru a o demonstra pe cealaltă. Abia dacă mai este nevoie să adaug că, dacă aş fi ţinut cătuşi de puţin să păstrez denumirea de „eroare naturalistă", n-ar fi trebuit să o utilizez acum ca sinonim pentru nici una din cele trei operaţiuni. În schimb ar fi trebuit să o utilizez ca sinonim pentru identificarea lui B cu vreunul din predicatele din clasa pe care o voi defini în continuare, şi cu care, după cum am spus, doresc să înlocuiesc clasa „predicatelor naturale şi metafizice".

Cea de mai sus este, cred, cea mai importantă greşeală pe care am făcut-o legat de modul în care utilizez termenul de „eroare naturalistă". Dar mai sunt şi alte câteva greşeli pe care merită să le menţionez.

Una dintre ele este aceasta. La p. 66* pare că aproape susţin că „a comite eroarea naturalistă" nu înseamnă nici unul

* Este citată, ca de obicei, pagina ediţiei în limba engleză.

din cele trei lucruri menționate anterior, ci înseamnă însă „a presupune că în enunțuri ca «Asta este bine» sau ca «Plăcerea este bună» cuvântul «este» exprimă, în primul caz, *identitatea* între acel lucru denumit «asta» și B, și, în al doilea, identitatea între categoria pe care i-o atribuim unui lucru când spunem că este o stare de plăcere și B." O confuzie de acest gen între „este" care exprimă o atribuire și acel „este" care exprimă identitatea, sau între acel „este" care exprimă incluziunea unei clase în alta și acela care exprimă identitatea, poate fi, fără nici o îndoială, una din *sursele* pentru comiterea erorii în oricare din cele trei sensuri. Dar nu este identică cu ele; și, vorbind, de aceea, ca și cum a comite eroarea *înseamnă* a face confuzia, m-am făcut eu însumi vinovat de o altă confuzie.

În sfârșit, acolo unde am încercat pentru prima oară să definesc ce înțeleg eu prin „eroarea naturalistă", ca și în multe alte locuri, vorbesc ca și cum a spune despre o persoană că comite eroarea înseamnă că acea persoană susține, referitor la o categorie oarecare, de un anume gen, punctul de vedere că acea categorie este identică cu B. Dar în alte părți, de exemplu la p. 65*, vorbesc ca și cum asta înseamnă că respectiva persoană face confuzie între o categorie oarecare de un anume gen și B. Ei bine, s-ar putea să fie, poate, adevărat că nimeni nu va susține vreodată, despre o categorie alta decât B, că aceasta este identică cu B, exceptând cazul în care *face o confuzie*. Dar, nu mai puțin adevărat, *a susține*, despre două categorii, că sunt identice, și *a face confuzie* între cele două, nu pare a fi același gen de operațiune psihologică; și deci, dacă comiterea erorii este o operațiune de prima speță, atunci nu este o operațiune de a doua speță, și *vice-versa*. Cred că eu, cu siguranță, m-am făcut vinovat de confundarea acestor două tipuri diferite de operațiuni. Și, mai mult, mi se pare foarte îndoielnic dacă *oricare* dintre cele două poate fi considerată corectă ca fiind comiterea unei erori, pentru simplul motiv că a comite o eroare pare corect să însemne a face un anume gen de *inferență*, pe când simpla confuzie între două categorii, sau susținerea unei idei cu privire la ele, nu pare să fie câtuși de

puţin un proces de inferenţă. Astfel încât se pare că m-am făcut vinovat de utilizarea greşită a termenului „eroare". Aceste greşeli nu mi se par a fi de mare importanţă; dar, spre a le corecta, ar trebui, dacă încă aş mai dori să fac uz de termenul „eroare naturalistă", să propun să definim „Cutare şi cutare comite eroarea naturalistă" ca având semnificaţia „El fie confundă B cu o categorie de genul celor ce pot fi definite, *fie* susţine că este identic cu o asemenea categorie, *fie* face o inferenţă *bazată* pe o asemenea confuzie", şi ar trebui să specific în mod expres că, utilizând termenul „eroare", l-am utilizat într-un sens extins şi poate nu tocmai adecvat.

Nu mai rămâne acum decât să încerc să spun – pe cât de clar îmi stă în putinţă – ce este ceea ce sunt într-adevăr nerăbdător să susţin despre B – care este acel enunţ, uşor diferit, cu care vreau acum să înlocuiesc afirmaţia că B nu este un predicat natural sau metafizic. Şi vreau să subliniez încă de la început că deşi această afirmaţie mie mi se pare mult mai precisă decât aserţiunea că B nu este un predicat natural sau metafizic, de asemenea mult mai puţin îndoielnic, şi că susţine ceva foarte important, ce acea afirmaţie nu susţine deloc, totuşi nu este atât de precisă pe cât mi-aş dori şi, în parte din această cauză, nu cred că veridicitatea ei este absolut neîndoielnică. Este un enunţ ce constă din două afirmaţii separate, şi înţelesul nici uneia din cele două mie nu mi se pare *perfect* clar: amândouă necesită, zic eu, analize ulterioare. Consider că cel mai bun lucru de făcut ar fi mai întâi să le enunţ pe scurt, exprimându-le într-o manieră care mie mi se pare să sugereze ce înţeleg eu prin ele mai bine decât ar face-o orice alt enunţ scurt la care sunt în stare să mă gândesc. Voi trece în continuare să explic, pe cât de exact îmi stă în putinţă, într-o formă destul de dezvoltată, ce am înţeles eu prin aceste scurte expresii; reliefând atât de ce acestea nu sunt în totalitate adecvate, cât şi de ce explicaţiile ulterioare nu mi se par perfect clare şi mulţumitoare. Voi încerca apoi să aduc la lumină câteva din cele mai importante consecinţe care mie mi se par a rezulta din aceste enunţuri. Şi în cele din urmă voi spune ceva despre motivele pentru care eu le consider ca fiind adevărate.

Cele două afirmații care, luate împreună, constituie cea mai bună expresie a ceea ce doresc, într-adevăr, să afirm despre B sunt următoarele:

(1) *B este o proprietate care depinde numai de natura intrinsecă a lucrurilor ce o posedă.*

Acesta este enunțul la care m-am referit deja de două ori, ca fiind poate cel mai important lucru pe care vreau să-l afirm despre B. Este un enunț pe care încerc să-l exprim și în carte, spunând că „judecățile care afirmă că anumite genuri de lucruri sunt bune în sine... dacă sunt câtuși de puțin adevărate" atunci sunt „toate adevărate la modul universal" (p. 75); și spunând că „un raționament care afirmă că un lucru este bun în sine... dacă este adevărat când se referă la o anume ipostază a lucrului în cauză, este cu necesitate adevărat pentru toate acestea" (p. 78). Și poate fi de asemenea, zic eu, exprimată spunând că B este un gen *intrinsec* de valoare. Când oamenii vorbesc despre un lucru care posedă „valoare intrinsecă", întotdeauna parte din ceea ce vor să susțină este, consider eu, că acesta posedă un gen de valoare care are această proprietate.

Propun să exprimăm uneori acest enunț spunând că B nu este o proprietate „contingentă".

(2) *Deși B depinde prin aceasta numai de proprietățile intrinseci ale lucrurilor care îl posedă, și este, în acest sens, un gen de valoare intrinsecă, totuși nu este, în sine, o proprietate intrinsecă.*

Aceasta este o afirmație pe care încerc să o enunț și în carte, spunând că „atât cât privește înțelesul lui bine, orice poate fi bun" (pp. 72); și spunând că enunțuri precum „Plăcerea este bună" sau „Ceea ce conține un echilibru între plăcere și durere este bun" sunt *întotdeauna sintetice*: deoarece prin aceasta eu înțeleg uneori că enunțuri ca acestea – în virtutea faptului că atribuie o proprietate *intrinsecă*, conform

căreia orice are acea proprietate are proprietatea B – nu sunt niciodată tautologice.[1]

«Susţin de aceea despre B că nu este nici o proprietate contingentă, totuşi nici una intrinsecă. Şi a susţine asta îl diferenţiază imediat, consider eu, de vasta majoritate a acelor proprietăţi pe care până acum le-am numit „naturale" şi „metafizice"; şi de *toate* acelea dintre ele cu care B este susceptibil să fie confundat. Cele mai multe, dacă nu toate, predicatele naturale şi metafizice sunt, atât» cât îmi pot da eu seama, fie contingente, fie altfel intrinseci. Şi într-adevăr, nu cunosc *nici o* categorie, cu excepţia lui B şi a câtorva alte predicate care împart cu aceasta particularitatea că atribuindu-le unor lucruri înseamnă a atribui acelor lucruri un gen de *valoare*, care să mi se pară că nu sunt nici contingente, nici intrinseci. Afirmând aceasta despre B, îi atribui, zic eu, o poziţie cu totul specială printre predicate – o poziţie împărţită numai, atât cât îmi pot da eu seama, cu alte categorii de valoare. Dar faptul că poziţia pe care doresc eu să i-o atribui este atât de specială mie nu mi se pare că ar fi cu nimic împotriva punctului meu de vedere, ci mai degrabă în favoarea lui; din moment ce, *prima facie*, natura predicatelor de valoare pare într-adevăr să fie cu totul specială.

Dar acum să trecem la explicaţii suplimentare despre aceste două enunţuri. Se vede că nici unul nu poate fi înţeles dacă nu se înţelege ce vreau eu să spun prin „proprietate intrinsecă". Propun, de aceea, să explic, mai întâi de toate, acest lucru. Nu voi spune, pentru început, decât că eu cred că spun exact ceea ce spun şi majoritatea oamenilor, dacă se referă la proprietăţi care îţi spun ceva despre *natura intrinsecă* a lucrurilor care le posedă. Un asemenea mod de exprimare despre *natura intrinsecă* a lucrurilor este, cred eu, utilizat

[1] Moore a şters partea din paragraful următor care este închisă între paranteze unghiulare. În manuscrisul său aceasta apare în partea de jos a unei pagini; dar, cum textul din partea de sus a paginii următoare este clar o continuare, fără nici o ştersătură, a paragrafului anterior, am restaurat materialul şters.

ocazional de aproape oricine; şi ceea ce doresc eu să fac este să explic într-o cât mai mare măsură ce înseamnă.

Prima idee asupra căreia este important să se insiste, încercând să se dea o asemenea explicaţie, este, cred eu, următoarea. Doresc să utilizez termenul „proprietate intrinsecă" într-un asemenea sens încât nici o proprietate să nu poată fi considerată „intrinsecă" decât dacă este imediat evident, referitor la această proprietate, că dacă un lucru, A, o posedă, şi un altul, B, nu o posedă, nu este posibil ca A şi B să fie exact asemenea.

Cred că această afirmaţie clarifică imediat, în mare măsură, care este domeniul în care să căutăm proprietăţile intrinseci, din moment ce consider că noţiunea de „asemănare exactă" este una care este perfect clar înţeleasă de oricine, şi din moment ce există un număr enorm de proprietăţi în raport cu care este clar că nu este imediat evident că două lucruri – dintre care unul posedă proprietatea în cauză şi altul nu – nu sunt exact asemănătoare. De aceea, acest enunţ ne permite să ne dăm seama imediat, în privinţa unui enorm număr de proprietăţi, că acestea *nu* sunt proprietăţi intrinseci. De exemplu, oricine ştie imediat ce se înţelege când se spune imediat despre două pete de culoare date că sunt exact asemănătoare. Şi este evident că acestea nu pot fi exact asemănătoare decât dacă sunt de exact aceeaşi formă, de exact aceeaşi mărime şi de exact aceeaşi nuanţă de culoare. Forma lor, şi mărimea, şi nuanţa de culoare, *este posibil*, atât cât poate preciza testul nostru, să fie proprietăţi intrinseci. Dar, pe de altă parte, este la fel de clar că *nu* este evident că două pete de culoare nu sunt exact asemănătoare, în ciuda faptului că una este văzută de mine şi cealaltă nu este văzută de mine, ci de tine; sau în ciuda faptului că una dintre ele are un inel roşu în jurul ei, în timp ce cealaltă nu are un inel roşu în jur. Şi testul nostru ne permite, prin aceasta, să ne dăm seama imediat, cu certitudine, că asemenea proprietăţi precum „este văzută de mine" sau „are un inel roşu în jurul ei" *nu* sunt proprietăţi intrinseci. Există, într-adevăr, o doctrină favorită la unii filozofi, conform căreia nici o relaţie nu este pur „exterioară"; şi unul din lucrurile pe

care aceşti filozofi par să-l aibă în vedere prin această aserţiune este că, dacă un lucru, A, posedă o proprietate oarecare, pe care un alt lucru, B, nu o posedă, atunci A şi B *nu pot* fi exact asemănătoare – că trebuie să existe vreo diferenţă intrinsecă între naturile lor. Ei bine, din această doctrină, dacă ar fi adevărată, ar rezulta, bineînţeles, că fiecare proprietate, fără excepţie, este astfel încât, dacă un lucru, A, o posedă, şi un altul, B, nu, A şi B nu pot fi exact asemănătoare. Dar nu ar rezulta şi că fiecare proprietate este „intrinsecă" în sensul în care înţeleg eu acest lucru; din moment ce nu rezultă, cu certitudine, că este imediat evident, în raport cu orice proprietate, că două lucruri, dintre care unul posedă o proprietate şi altul nu, nu pot fi exact asemănătoare. Şi că aceasta este *imediat evident* referitor la proprietăţi precum a fi văzută de o anumită persoană sau a fi înconjurată de un inel roşu, este un lucru pe care, din câte ştiu eu, nimeni nu s-a încumetat vreodată să-l susţină, şi care, dacă l-ar afirma cineva, este clar că nu este adevărat. De aceea, susţinând că există multe proprietăţi despre care nu este *imediat evident* că faptul că A le posedă are drept consecinţă că A nu poate fi exact asemănător cu orice alt lucru B care nu le posedă, eu consider că afirm ceva ce este clar adevărat, şi care nu implică respingerea dogmei conform căreia nici o relaţie nu este pur „exterioară, în sensul definit mai sus. Într-adevăr, cred că însăşi enunţarea acelei dogme este una din cele mai clare căi de a aduce la lumină faptul că ceea ce în mod normal sunt numite proprietăţi „intrinseci" diferă de multe altele exact în privinţa asupra căreia insist eu acum. A spune cuiva, aşa cum dogma ne spune nouă, că oricare două lucruri care au relaţii diferite cu alte lucruri, trebuie să difere *intrinsec*, exprimă, cred eu, o idee foarte clară; şi partea principală a ceea ce exprimă este, atât cât îmi pot da eu seama, că niciodată asemenea două lucruri nu pot fi „exact asemănătoare", în sensul în care ar trebui noi să utilizăm în mod normal aceste cuvinte. Şi oricine poate vedea, imediat, că ceea ce ne spune astfel este ceva ce, în nici un caz, nu este imediat evident, dar care, dacă este cumva adevărat, ne dă o informaţie de cea mai mare importanţă şi deosebit de surprinzătoare despre univers. Dacă ni se spune că orice pată

de culoare care nu este văzută de mine trebuie să fie diferită intrinsec de oricare alta văzută de mine, sau că oricare pată văzută de mine la un moment dat trebuie să fie diferită intrinsec de oricare alta care nu este văzută de mine la acel moment, ci la un altul, vom vedea imediat că ceea ce se înțelege prin asta este că, în afară de diferența constituită de faptul că una este văzută de mine și alta nu – pe care nimeni nu o poate numi intrinsecă – cele două pete în cauză trebuie *de asemenea* să fie diferite și într-un alt fel – într-un fel analog diferenței de nuanță sau diferenței de formă, în așa fel încât să fie evident, imediat, că nu sunt „exact asemănătoare"; și observăm imediat că asta este ceva ce nu este în nici un caz evident, și trebuie demonstrat. Pe când afirmația că cele două pete de culoare care sunt de forme diferite sau de culori diferite nu pot fi exact asemănătoare este evidentă imediat, și nu are nevoie de demonstrație. Există cu siguranță proprietăți în raport cu care este imediat evident că dacă un lucru le posedă și un altul nu, cele două nu pot fi exact asemănătoare; și nu este mai puțin cert că există altele, în raport cu care *nu* este imediat evident, chiar dacă (așa cum afirmă dogma despre relații interioare) s-ar putea să fie poate adevărat că oricare două lucruri, dintre care unul posedă și celălalt nu posedă o proprietate de ultimul gen, trebuie să fie *de asemenea* adevărat că unul posedă și celălalt nu posedă o proprietate de primul gen.

Susținând, de aceea, că nici o proprietate nu poate fi „intrinsecă", în sensul pe care-l înțeleg eu, decât dacă este imediat evident că două lucruri, dintre care unul posedă proprietatea în chestiune și celălalt nu, nu pot fi exact asemănătoare, eu afirm ceva ce ne permite imediat să sesizăm, referitor la un imens număr de proprietăți, că acestea *nu* sunt intrinseci. Dar, chiar faptul că utilizez termenul de „proprietăți intrinseci" pentru a desemna proprietățile pentru care acesta este adevărat, indică imediat unul dintre motivele pentru care termenul nu este în totalitate potrivit pentru a exprima ceea ce înțeleg eu prin asta. Pentru că este normal să se presupună că atunci când spunem despre orice lucru complex că acesta are o componentă particulară, proprietatea pe care i-o atribuim

astfel este o proprietate „intrinsecă", deoarece este o proprietate care ne spune ceva despre structura internă a lucrului în cauză. Şi totuşi este evident că o asemenea proprietate nu corespunde testului nostru. Din moment ce un alt lucru ar putea foarte bine să fie exact asemănător cu lucrul în cauză, în ciuda faptului că nu are *acea componentă particulară*, cu condiţia să aibă în locul ei una exact asemănătoare. De aceea, despre proprietăţi care sunt astfel încât afirmând că un lucru, A, le posedă, afirmăm despre un alt lucru particular, B, că B este o componentă a lui A, *nu* este evident că, dacă A posedă o astfel de proprietate, şi un alt lucru C nu, A şi C nu pot fi exact asemănătoare: dimpotrivă, este evident că ele pot fi. De aceea, asemenea proprietăţi *nu* sunt „intrinseci" în sensul în care doresc eu să utilizez acest cuvânt; şi totuşi se pare că în mod normal ele ar trebui numite desigur „intrinseci", din moment ce ne spun, într-adevăr, ceva despre structura internă a oricărui lucru care le posedă. Pentru acest motiv trebuie, zic eu, să se admită că modul în care utilizez eu termenul „proprietăţi intrinseci" este susceptibil să ducă la ambiguităţi; dar nu este mai puţin adevărat că este, cred eu, mult mai în concordanţă cu utilizarea sa uzuală, decât ar fi fost dacă l-aş fi utilizat pentru a include proprietăţile de genul celor pe care le-am discutat anterior. Fiindcă atunci când oamenii vorbesc despre „natura intrinsecă" a unui lucru, ei utilizează totdeauna termenul respectiv, zic eu, într-un astfel de sens încât despre oricare două lucruri care sunt exact asemănătoare se poate spune că au *aceeaşi* natură intrinsecă. Dar, după cum tocmai am văzut, două asemenea lucruri, chiar şi când sunt complexe, nu trebuie să aibă *aceleaşi* componente: este suficient ca fiecare componentă a unuia să fie *exact asemănătoare* cu o componentă a celuilalt. În acest mod de utilizare curentă a expresiei „natură intrinsecă" se consideră deci implicit că orice proprietate care este astfel încât afirmând că un lucru, A, o posedă, afirmăm despre un alt lucru *particular*, B, că B este o componentă a lui A, nu face parte din natura intrinsecă a lui A;

deoarece dacă ar face, atunci n-ar fi adevărat că orice lucru exact asemănător cu A trebuie să aibă *aceeași* natură intrinsecă cu A. De aceea consider că modul în care utilizez eu expresia „proprietate intrinsecă", ca excluzând asemenea proprietăți, este de fapt mult mai în concordanță cu utilizarea curentă, decât ar fi dacă am considera că le include, deși la prima vedere situația pare exact contrarie.

De aceea, unul din motivele pentru care fraza „natură intrinsecă" nu este tocmai potrivită să exprime ceea ce doresc eu este acela că, excluzând, așa cum fac eu, toate proprietățile de genul pe care tocmai l-am menționat, s-ar putea să par că-l utilizez într-un sens prea îngust. Și celălalt motiv principal pentru care nu este tocmai potrivit este exact opusul acestuia, referitor la faptul că, dorind să includ în el, așa cum o și fac, anumite proprietăți despre care se poate considera că nu pot fi propriu-zis numite intrinseci, par să-l utilizez într-un sens prea larg. S-ar putea să se considere că nu putem vorbi de structura internă propriu-zisă a unui lucru decât dacă acel lucru este complex – adică decât dacă se poate spune că acel lucru are componente; și prin aceasta că despre nimic ce este simplu, adică nu are componente, nu se poate spune propriu-zis că are vreo proprietate intrinsecă. Eu doresc să fac asta, deoarece, dacă nu se face așa, va fi totdeauna adevărat că, având o proprietate intrinsecă dată, care este astfel încât, afirmând că aparține lui A, se afirmă cu privire la o proprietate anume, f, că A are o componentă care are f, atunci f însăși trebuie să fie o proprietate intrinsecă. Cred că este convenabil să vorbim despre proprietăți *intrinseci* de acest gen ca despre proprietăți care constau din atribuirea unei proprietăți *intrinseci*, că acel lucru despre care declarăm că le posedă are o componentă având acea proprietate. Dar dacă este să facem asta, este evident că trebuie să utilizăm „proprietate intrinsecă" într-un asemenea sens încât și lucrurile simple să poată avea proprietăți intrinseci.

Everything is what it is,
and not another thing

Orice este ceea ce este,
şi nimic altceva

Episcopul Butler

DOCTORIBUS AMICISQUE CANTABRIGIENSIBUS
DISCIPULUS AMICUS CANTABRIGIENSIS
PRIMITIAS
D. D. D.
AUCTOR

PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎNTÂI

Am impresia că în etică, la fel ca și în alte ramuri ale filozofiei, dificultățile și diferențele de opinii – de care este plină istoria acesteia – se datorează în mare parte unei cauze simple: anume încercării de a răspunde la întrebări, fără a descoperi mai întâi *care* sunt întrebările la care dorești să răspunzi. Nu știu cât s-ar putea perpetua această sursă de erori, dacă filozofii *ar încerca* să descopere ce întrebări își pun, înainte de a purcede să răspundă la ele; deoarece munca de analiză și diferențiere este foarte dificilă: s-ar putea adesea să nu reușim să descoperim ceea ce ne este atât de necesar, chiar dacă vom încerca să facem asta cu multă asiduitate. Dar sunt înclinat să cred că în multe cazuri o încercare asiduă ar fi sortită succesului; așa că, dacă s-ar găsi cine să facă aceste încercări, multe din cele mai mari dificultăți și diferențe de opinii din filozofie ar dispărea. Se pare însă că filozofii, în general, nu sunt tentați să facă asemenea încercări; și că – o consecință a acestei omisiuni, sau nu – se străduiește constant să demonstreze că „Da" sau „Nu" este un răspuns corect la întrebări la care *nici un* răspuns nu este corect, datorită faptului că ceea ce au ei în vedere nu este o întrebare, ci mai multe, pentru unele răspunsul corect fiind „Nu", iar pentru altele „Da".

Am încercat în această carte să fac o diferențiere clară între două genuri de probleme, la care filozofii moraliști au afirmat permanent că doresc să dea răspunsuri, dar pe care, așa cum am încercat să demonstrez, fie că le-au amestecat unul cu altul, fie sunt răspunsuri pentru cu totul alte probleme. Aceste două probleme pot fi enunțate, prima în forma: Ce genuri de lucruri ar trebui să existe doar pentru ele însele? iar cea de-a doua în forma: ce fel de acțiuni ar trebui să îndeplinim noi? Am încercat să demonstrez exact ce anume cerem de la un lucru, când ne întrebăm dacă acesta ar trebui să existe doar pentru sine, dacă este bun în sine sau dacă are valoare

intrinsecă; şi ce anume cerem cu exactitate de la o acţiune, când ne punem problema dacă ar trebui să o îndeplinim, dacă este o acţiune corectă sau o datorie.

Dar, dintr-o introspecţie atentă în natura acestor două întrebări, mi se pare că decurge un al doilea rezultat de maximă importanţă: şi anume, care este natura dovezilor prin care fiecare raţionament etic în parte poate fi demonstrat sau respins, confirmat sau considerat îndoielnic. O dată ce realizăm semnificaţia exactă a acestor două întrebări, eu cred că devine de asemenea clar ce gen exact de temeiuri sunt relevante ca argumente în favoarea sau împotriva oricărui răspuns particular la ele. Devine clar că pentru răspunsuri la *prima* întrebare nu se pot aduce dovezi relevante: pentru că nu se pot deduce alte afirmaţii, cu excepţia lor însele, asupra valorii lor de adevăr. Ne putem feri de această eroare numai având grijă ca, atunci când încercăm să găsim un răspuns la o întrebare de acest gen, să avem în vedere numai acea întrebare, şi nu alta sau altele; dar că există un deosebit pericol de a face asemenea erori prin confuzie este exact ceea ce am încercat şi eu să demonstrez, după cum am încercat să arăt care sunt precauţiile principale de avut în vedere pentru a ne feri de ele. În ceea ce priveşte *a doua* întrebare, devine la fel de clar că orice răspuns la ea *este* în măsură să fie probat sau dezaprobat – că, într-adevăr, atât de multe consideraţii diverse sunt relevante în raport cu veridicitatea sau falsitatea lui, încât atingerea unei certitudini este imposibilă. Nu este mai puţin adevărat că genul de dovezi, care sunt atât de necesare cât şi singurele relevante, pentru o asemenea probare sau dezaprobare se pretează la definiţii exacte. Asemenea dovezi trebuie să conţină enunţuri de două genuri şi numai două: trebuie să conţină, în primul rând, adevăruri referitoare la rezultatele acţiunii în discuţie – adevăruri *cauzale* – dar trebuie să conţină şi adevăruri etice evidente prin ele însele. Multe adevăruri de ambele genuri sunt necesare pentru a demonstra despre orice acţiune că ar trebui îndeplinită; dar absolut orice alt gen de dovezi sunt în întregime irelevante. Rezultă de aici că, dacă un oarecare filozof cu preocupări etice oferă dovezi – indiferent care – în

favoarea enunțurilor de primul gen, sau dacă, relativ la enunțurile de al doilea gen, fie nu reușește să folosească adevăruri atât cauzale cât și etice, fie folosește adevăruri care nu aparțin acestor categorii, raționamentul său nu are câtuși de puțin tendința de a susține concluziile sale. Dar nu numai că aceste concluzii ale sale sunt lipsite de consistență; mai mult, avem motive să-l suspectăm de erori de confuzie; din moment ce enunțarea unor dovezi irelevante indică în general că filozoful care le enunță are în vedere nu problema la care el afirmă că răspunde, ci una absolut diferită. Și până acum toate discursurile etice au constat, poate, din raționamente de acest gen absolut irelevant.

Unul din principalele subiecte ale acestei cărți poate fi exprimat schimbând ușor titlul uneia din cele mai cunoscute lucrări ale lui Kant. Îmi permit îndrăzneala de a scrie „Prolegomene la orice viitoare Etică ce-și poate permite să se dorească științifică". Cu alte cuvinte, am îndrăznit să descopăr care sunt principiile fundamentale ale gândirii etice; și enunțarea acestor principii, mai degrabă decât orice concluzii la care se poate ajunge prin utilizarea lor, poate fi considerată ca principalul meu subiect. De asemenea am încercat, în Capitolul VI, să prezint câteva concluzii cu privire la răspunsul corect la întrebarea „Ce este bine în sine?", care sunt foarte diferite de cele în favoarea cărora pledează de obicei filozofii. Am încercat să definesc clasele în care se încadrează toate marile bunuri sau rele; și am susținut că foarte multe lucruri diferite sunt bune sau rele în sine, și că nici o clasă de lucruri nu posedă vreo altă proprietate care să fie comună atât tuturor membrilor săi cât și specifică lor.

Pentru a exprima faptul că enunțurile mele etice din *prima* categorie nu pot fi probate sau aprobate, am urmat uneori maniera lui Sidgwick, numindu-le „Intuiții". Dar rog să se noteze că eu nu sunt un „intuiționist", în sensul ordinar al cuvântului. Sidgwick însuși pare să nu fi fost vreodată perfect conștient de imensa importanță a diferenței existente, ce ne permite să facem distincție între intuiționismul său și doctrina uzuală care este în general denumită astfel. Intuiționistul pro-

priu-zis se diferenţiază imediat susţinând că afirmaţii de *a doua* speţă – enunţuri care afirmă că o anumită acţiune este *corectă* sau că este *o datorie* – nu le declar probate sau nonprobate prin cercetarea rezultatelor acestor acţiuni. Eu, dimpotrivă, sunt nu mai puţin nerăbdător să susţin că afirmaţiile *de acest gen* nu sunt „intuiţii" decât să declar că afirmaţiile ce se încadrează în prima clasă sunt intuiţii.

Repet, aş dori să se remarce că atunci când numesc asemenea afirmaţii „intuiţii", nu fac *nimic altceva* decât să afirm că nu sunt capabile de demonstraţie; nu afirm absolut nimic în legătură cu maniera sau cu originea cunoaşterii noastre în privinţa lor. Şi încă şi mai puţin afirm (aşa cum o fac cei mai mulţi intuiţionişti) că orice afirmaţie oarecare este adevărată *deoarece* face parte din cunoaşterea noastră, pe o cale oarecare sau prin exercitarea unei facultăţi oarecare: eu susţin că, dimpotrivă, orice cale de cunoaştere a unei afirmaţii adevărate este posibilă şi pentru una falsă.

Când această carte era aproape terminată, am descoperit, în *Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, a lui Brentano, opinii mult mai asemănătoare cu ale mele decât am întâlnit la oricare alt autor din domeniu, ale cărui lucrări îmi sunt cunoscute. Brentano pare să fie de acord cu mine în totalitate (1) considerând toate enunţurile etice ca fiind definite de faptul că obiectul lor este o singură categorie conceptuală, unică şi obiectivă; (2) împărţind asemenea enunţuri exact în aceleaşi două genuri; (3) susţinând că primul gen de enunţuri nu pot fi demonstrate, probate; şi (4) referitor la genul de dovezi necesare şi relevante pentru demonstrarea celor de-al doilea gen. Dar el consideră că conceptul etic fundamental nu este unul simplu, pe care eu în numesc „bine", ci unul complex, pe care eu l-am definit ca „frumos"; şi nici nu recunoaşte, ba chiar implicit neagă, principiul pe care eu l-am numit *principiul unităţilor* organice. Ca urmare a acestor două diferenţe, concluziile sale referitoare la ce lucruri sunt bune în sine sunt substanţial diferite de ale mele. Dânsul este de acord că există multe bunuri diferite, cât şi că iubirea faţă de obiectele bune şi frumoase constituie o clasă importantă între acestea.

Aș dori să mă refer la o omisiune de care mi-am dat seama când era prea târziu să o pot corecta, și care, mi-e teamă, ar putea produce necazuri inutile unora dintre cititori. Am omis să discut direct legăturile reciproce dintre o serie de noțiuni diverse, exprimate toate prin cuvântul „scop". Consecințele acestei omisiuni poate că vor fi în parte atenuate printr-o trimitere la articolul meu despre „Teleologie", din *Dictionary of Philosophy and Psychology* al lui Baldwin.

Dacă ar fi să rescriu acum lucrarea, aș face-o mult diferită și cred că aș fi în stare să produc o carte mult mai bună. Dar am îndoieli dacă – în încercarea de a-mi satisface propriile-mi exigențe – n-aș sfârși prin a reda cu încă și mai multă obscuritate ideile pe care sunt atât de nerăbdător să le exprim, fără a câștiga nimic în completitudine și acurateță. De aceea, credința mea este că a publica această carte exact în starea în care se află este cel mai bun lucru pe care l-aș putea face, cu toate că sunt dureros de conștient că este plină de defecte.

Trinity College, Cambridge
August, 1903

•

[Această carte este acum retipărită fără nici o modificare, cu excepția câtorva mici erori de tipar și greșeli gramaticale, care au fost corectate. Este retipărită, deoarece sunt încă de acord cu ideile ei principale și cu concluziile ei; și este retipărită fără modificări, deoarece mi-am dat seama că, dacă ar fi să încep să corectez ce mi se pare că ar trebui corectat, nu m-aș putea opri să nu rescriu această carte în întregime.

G. E. M.]
Cambridge, 1922.

TABLA DE MATERII A EDIŢIEI ÎNTÂI

CAPITOLUL I

A

1. Pentru a defini etica, trebuie să descoperim ce este comun dar şi specific în toate judecăţile de necontestat referitoare la această disciplină / 53

2. dar aceasta nu pentru că se referă la comportamentul uman, ci la un anume predicat* – „bine", şi la opusul acestuia, „rău", care se pot aplica atât comportamentelor cât şi multor altor lucruri / 53

3. Obiectul unei teorii etice ştiinţifice nu îl constituie exclusiv – după cum se afirmă în anumite lucrări – judecăţile referitoare la „o serie de chestiuni particulare" / 55

4. ci include toate raţionamentele universal valabile care stabilesc o relaţie între „bine" sau „bunătate" şi orice subiect, şi, prin aceasta, include şi cazuistica / 55

B

5 Însă trebuie să cercetăm nu numai căror lucruri li se poate atribui în mod universal calificativul de „bine", ci şi care este semnificaţia acestui calificativ ce li se atribuie / 57

6. iar răspunsul la această întrebare este că acest calificativ nu poate fi definit / 58

7. fiind o noţiune elementară: deoarece dacă prin definiţie se înţelege analizarea unui anume obiect de gândire, doar obiectele complexe pot fi definite / 59

---

* „Bine", „bun" la G. E. Moore, în toate exemplele sale, funcţionează ca un adjectiv atributiv, un predicativ, în vreme ce „galben" este un adjectiv predicativ.

8. iar dintre cele trei sensuri posibile ale cuvântului „definiţie“ acesta este cel mai important / 60

9. Ceea ce nu se poate defini nu este „Binele“, adică totalitatea lucrurilor care posedă permanent calitatea de a fi bune, ci numai acest predicat / 60

10. Cuvântul „bine“ se referă deci la un anume obiect elementar de gândire, între nenumărate altele; acest obiect a fost însă identificat frecvent cu un altul – o eroare pe care o vom numi „eroare naturalistă“ / 61

11. şi care reduce ceea ce este utilizat ca un principiu fundamental al eticii fie la o tautologie, fie la o afirmaţie legată de înţelesul unui cuvânt / 62

12. Natura acestei erori este uşor de recunoscut / 64

13. şi dacă e evitată, ar fi cât se poate de clar că singurele alternative la a admite că ceea ce numim „bine“ nu poate fi definit sunt fie că acesta este o noţiune complexă, fie că nu există nici o noţiune specifică eticii – alternative ce nu pot fi respinse decât făcând apel la introspecţie, dar care astfel pot fi totuşi respinse / 66

14. „Eroarea naturalistă“ ilustrată de Bentham; şi sublinierea importanţei de a o evita / 69

C

15. Relaţiile pe care judecăţile etice le afirmă ca fiind universal valabile, între „bunătate“ şi alte lucruri, sunt de două tipuri: un lucru se poate considera fie ca *fiind bun* ca atare – în sine însuşi – fie ca găsindu-se într-o relaţie de dependenţă cauzală faţă de un altul, care este bun ca atare – a fi „bun ca o cale“ / 72

16. Cercetările noastre asupra ultimei categorii de relaţii nu pot spera să stabilească mai mult decât faptul că un anume tip de acţiune va avea în general cele mai bune rezultate cu putinţă / 73

17. dar o relaţie de tipul anterior, dacă este adevărată într-un caz particular, este adevărată în toate cazurile posibile. Toate raţionamentele etice elementare stabilesc relaţii cauzale, dar de obicei sunt tratate ca şi cum nu ar face aşa ceva, deoarece între cele două tipuri de relaţii nu se face distincţie / 75

D

18. Cercetarea asupra conceptului de valoare intrinsecă este complicată de faptul că valoarea unui întreg poate fi diferită de suma valorilor părţilor sale / 78

19. caz în care între parte şi întreg există o relaţie, fapt ce reflectează diferenţe şi similitudini la fel de importante ca cele existente între mijloc şi scop / 80

20. Termenul de „întreg organic" poate fi foarte bine folosit pentru a desemna faptul că un întreg are această proprietate, din moment ce, dintre celelalte două proprietăţi pe care aceasta le implică în mod normal / 82

21. una, aceea de dependenţă cauzală reciprocă între părţi, nu are nici o legătură logic necesară cu aceasta / 83

22. iar cealaltă, asupra căreia s-a pus în mod deosebit accentul până acum, nu poate fi adevărată în cazul nici unui întreg, fiind o concepţie auto-contradictorie datorată unei confuzii / 87

23. Rezumatul capitolului / 87

CAPITOLUL II

ETICA NATURALISTĂ

24. Capitolul acesta, ca şi următoarele două, va trata despre anumite posibile răspunsuri la cea de-a doua dintre întrebările fundamentale ale eticii: Ce este binele în sine însuşi? Aceste posibile răspunsuri sunt caracterizate de faptul (1) că declară un anume lucru ca fiind singurul bun în sine însuşi; şi (2) că fac acest lucru plecând de la presupunerea că acest anume lucru defineşte noţiunea de „bine" / 89

25. Asemenea teorii pot fi împărţite în două mari grupuri (1) metafizice, (2) naturaliste: iar cel de-al doilea grup poate fi subdivizat în alte două, (a) teorii care declară un anume concept natural, altul decât mulţumirea, ca fiind unicul bun şi (b) hedonismul. Prezentul capitol va trata despre subgrupul (a) / 90

26. Definirea a ceea ce se înţelege prin „naturalism" / 90

27. Argumentul uzual că lucrurile sunt bune, deoarece sunt „naturale" poate implica fie (1) enunţul fals că „normalul", ca atare, este bun / 93

28. fie (2) enunţul fals că „necesarul", ca atare, este bun / 95

29. Dar, la ora actuală, orice apel *sistematic* la natură este în mod predominant pus în legătură cu termenul de „evoluţie". Această formă de naturalism este ilustrată de o examinare a teoriei eticii domnului Herbert Spencer / 97

30. Trebuie să se facă o distincţie extrem de atentă între

teoria ştiinţifică a lui Darwin asupra „selecţiei naturale", având drept principal efect voga de care se bucură termenul de „evoluţie" în perioada modernă, şi anumite idei care sunt asociate în mod curent cu această din urmă noţiune / 97

31. Legătura pe care domnul Spencer o stabileşte între evoluţie şi etică pare să etaleze din plin influenţa erorii naturaliste / 100

32. dar domnul Spencer este vag în privinţa relaţiilor dintre termenii (noţiunile) etice de „mulţumire" şi de „evoluţie", iar naturalismul său poate fi considerat, în principal, drept un hedonism naturalist / 101

33. O discuţie asupra celui de-al treilea capitol din *Data of Ethics* serveşte pentru a ilustra aceste două puncte de vedere, cât şi pentru a reliefa că domnul Spencer este bântuit de cea mai pură confuzie în privinţa principiilor fundamentale ale eticii / 102

34. Se deduc trei abordări posibile distincte asupra relaţiei dintre evoluţie şi etică, pornind de la teoria naturalistă căreia i s-a propus să i se atribuie denumirea de „Etică evoluţionistă". În oricare dintre aceste trei abordări componenta relaţională este lipsită de importanţă, iar componenta „evoluţionistă" – cea care dă, de fapt, importanţă teoriei – implică o dublă eroare / 106

35. Rezumatul / 109

CAPITOLUL III

HEDONISMUL

36. Prevalenţa de care se bucură hedonismul se datorează în principal erorii naturaliste / 111

37. Hedonismul poate fi definit ca doctrina conform căreia „Mulţumirea este singurul lucru bun": această doctrină a fost respectată întotdeauna de hedonişti şi utilizată ca principiu fundamental de etică, deşi, de obicei, a fost amestecată confuz şi cu alte doctrine / 113

38. Metoda utilizată în acest capitol constă în expunerea motivelor afirmate uzual ca stând la baza adevărurilor hedonismului şi, pe măsură ce aceste motive sunt reliefate – fapt suficient pentru a le dovedi ca neadevărate –, printr-o critică asupra lucrărilor lui J. S. Mill & H. Sidgwick / 115

A

39. Mill declară că „Fericirea este singurul lucru de dorit ca scop ultim" şi insistă că „Incertitudinile legate de scopurile ultime nu pot fi eliminate prin demonstraţie directă" / 116

40. totuşi ne oferă el însuşi o demonstraţie a primei afirmaţii, constând din (1) confuzia producătoare de erori între „de dorit" şi „dorit" / 117

41. (2) o încercare de a demonstra că nu se doreşte nimic altceva în afară de mulţumire / 119

42. Teoria conform căreia nu se doreşte nimic altceva în afară de mulţumire este datorată în cea mai mare măsură confuziei între *cauza* şi *obiectul* dorinţei: mulţumirea nu este, cu siguranţă, *obiectul* fundamental al dorinţei, şi, chiar dacă se află totdeauna printre *cauzele* dorinţei, acest fapt nu ajunge pentru a tenta pe cineva să o considere permanent bună / 120

43. Mill încearcă să-şi reconcilieze doctrina conform căreia

mulţumirea este obiectul fundamental al dorinţei admiţând că există şi alte lucruri ce sunt dorite, prin declaraţia absurdă că orice cale ducând spre fericire este o „parte" a fericirii / 123

44. Rezumat al argumentaţiei lui Mill şi al criticilor mele / 124

B

45. Vom continua acum, considerând principiul hedonismului ca o „intuiţie", fapt recunoscut explicit numai de Prof. Sidgwick. Faptul că astfel nu mai poate fi *demonstrat* nu este, în sine, un motiv de nemulţumire / 126

46. Astfel, începând prin a considera că lucrurile sunt bune ca atare, lăsăm în urmă afirmaţiile uşor de contrazis ale naturalismului şi intrăm pe domeniul celei de-a doua diviziuni a problemelor eticii / 128

47. Doctrina lui Mill, conform căreia anumite plăceri sunt superioare „calitativ" altora, implică atât că (1) raţionamentele legate de scopuri trebuie să fie „intuiţii" / 129

48. cât şi (2) că mulţumirea *nu* este unicul lucru bun / 130

49. Prof. Sidgwick a evitat aceste confuzii făcute de Mill: de aceea, abordând argumentaţia sa, vom avea în primul rând în vedere întrebarea „Este mulţumirea unicul lucru bun?" / 132

50. Prof. Sidgwick încearcă în primul rând să demonstreze că nimic în afara existenţei umane nu poate fi bun. Argumentaţia ne dă însă destule motive pentru a ne îndoi de aceasta / 133

51. Domnia sa continuă apoi cu afirmaţia mult mai importantă că nici o parte a existenţei umane, exceptând mulţumirea, nu este de dorit / 136

52. Dar trebuie făcută distincţia între *mulţumire* şi *conştientizarea plăcerii*, şi (1) este clar că, atunci când facem această distincţie, mulţumirea nu mai este unicul lucru bun / 139

53. cât şi că (2) se poate demonstra la fel de clăr că nici *conştientizarea mulţumirii* nu este unicul lucru bun, dacă suntem la fel de atenţi în a face distincţie între aceasta şi factorii ce o însoţesc în mod normal / 141

54. Ca puncte de vedere contrarii faţă de cele două argumente majore ale Prof. Sidgwick, trebuie menţionat faptul că al doilea este în egală măsură compatibil cu presupunerea că mulţumirea este un simplu *criteriu* asupra a ceea ce este *corect* / 143

55. iar în privinţa primului – apelul la intuiţia reflexivă – că nu reuşeşte să enunţe clar problema (1) prin aceea că nu recunoaşte principiul *unităţilor organice* / 144

56. şi (2) prin aceea că nu reuşeşte să sublinieze că armonia – pe care a încercat să o demonstreze – dintre raţionamentele hedoniste şi cele ce ţin de bunul-simţ nu rezistă decât în privinţa *raţionamentelor asupra căilor:* gândirea hedonistă este flagrant paradoxală când este vorba de scopuri / 145

57. De aici trag deci concluzia că o intuiţie reflexivă – aplicată cu precauţiile de rigoare – va fi în perfectă concordanţă cu bunul-simţ că este absurd să consideri simpla conştientizare a plăcerii ca unicul lucru bun / 147

C

58. Nu mai rămâne de luat în consideraţie decât Egoismul şi Utilitarismul. Este important să facem distincţia între primul, ca doctrină afirmând că „mulţumirea mea proprie este unicul lucru bun", şi doctrina – opusă altruismului – conform căreia a urmări exclusiv propria-mi mulţumire este corect *ca o cale* / 147

59. Egoismul pur este extrem de uşor de combătut, fiind auto-contradictoriu: nu reuşeşte să perceapă că atunci când declar un lucru ca fiind unicul lucru bun pentru mine, trebuie să-l declar de fapt ca fiind *bun la modul absolut*, altfel poate să nu fie bun de nimic / 148

60. Această confuzie este reliefată şi mai pregnant printr-o examinare critică a lucrărilor Prof. Sidgwick / 151

61. şi se demonstrează că – urmare a acestei confuzii – reprezentarea sa despre „relaţia dintre egoismul raţional şi bunăvoinţa raţională" ca fiind „cea mai profundă problemă de etică" şi opinia sa, conform căreia este necesară o anumită ipoteză pentru „a face din etică o ştiinţă raţională", sunt grosier eronate / 153

62. Aceeaşi confuzie este responsabilă şi de încercarea de a considera utilitarismul ca o consecinţă a hedonismului psihologic, aşa cum se afirmă de obicei, de exemplu de către Mill / 155

63. Egoismul pur pare să-şi datoreze plauzibilitatea faptului că este confundat cu egoismul ca doctrină asupra căilor mijloacelor (şi nu a scopurilor) / 156

64. Sunt remarcate anumite ambiguităţi în concepţia utilitaristă; şi se reliefează faptul că (1) în calitate de doc-

trină asupra scopurilor finale este, în cele din urmă, la fel de uşor de combătut ca şi hedonismul şi (2) că, pe când argumentele cel mai adesea aduse în favoarea sa nu pot demonstra, în cel mai bun caz, decât că poate oferi un criteriu relativ la corectitudinea unei acţiuni, nici măcar în această privinţă nu sunt suficiente / 157

65. Rezumatul capitolului / 159

CAPITOLUL IV

ETICĂ METAFIZICĂ

A

66. Termenul de „metafizică" este definit ca referindu-se în primul rând la orice obiect de cunoaştere care nu face parte din natură – nu există în timp, nu poate fi perceput; dar, din moment ce metafizicienii – nemulţumiţi să tot enunţe adevăruri despre asemenea entităţi – au presupus permanent că ceea ce nu există în natură trebuie, cel puţin, să existe, termenul se referă în egală măsură la o presupusă „realitate suprasensibilă" / 161

67. şi, prin „etică metafizică" eu înţeleg acele sisteme care afirmă explicit sau implicit că răspunsul la întrebarea „Ce este binele?" *depinde logic* de răspunsul la întrebarea „Care este natura realităţii suprasensibile?" În toate sistemele de acest gen este implicată evident o aceeaşi eroare – „eroarea naturalistă" – cu ajutorul căreia a fost definit şi naturalismul / 164

68. Metafizica, având de-a face cu o „realitate suprasensibilă", ar putea avea o legătură cu etica *practică* (1) dacă realitatea ei *suprasensibilă* este concepută ca o entitate din viitor, pe care acţiunile noastre o pot afecta; şi (2)

din moment ce poate dovedi că fiecare afirmaţie ţinând de etica practică este falsă, dacă va reuşi să demonstreze în prealabil că o realitate eternă este fie singurul lucru real fie singurul lucru bun. Cei mai mulţi metafizicieni, crezând în existenţa unei realităţi de al doilea tip, susţin implicit că orice enunţ cu caracter practic este complet fals, deşi nu-şi dau seama că astfel metafizica lor le contrazice propria lor etică / 166

B

69. Dar teoria de la care am pornit eu când am definit etica metafizică nu susţine că metafizica are o legătură logică cu problemele pe care le ridică etica practică – „Ce efecte va avea acţiunea mea?" – ci cu problema fundamentală a eticii „Ce este binele ca atare?" Această teorie a fost combătută deja prin demonstraţia – din capitolul I – că eroarea naturalistă este o eroare: nu mai rămân de discutat decât anumite confuzii care o fac să fie încă plauzibilă / 169

70. Una din sursele de confuzie pare să rezide în incapacitatea de a face distincţie între enunţul „Este bun/bună" când are înţelesul: „Acest lucru *care există* este bun" şi acelaşi enunţ, dar având sensul: „Existenţa unui *asemenea gen* de lucru ar fi bună" / 169

71. iar o alta pare să fie incapacitatea de a face distincţia între ceva ce *sugerează* un anume adevăr, sau o cauză datorită căreia am ajuns să-l cunoaştem, şi altceva, de care acesta este *logic* dependent, sau care este un motiv pentru care am ajuns să credem în acel adevăr: în acest sens ficţiunea pură are mult mai multă legătură cu etica decât va putea avea vreodată metafizica / 171

C

72. Dar o sursă mult mai importantă de confuzii pare să rezide în presupunerea că „a fi bun" *este identic* cu a poseda o anume însuşire suprasensibilă, care este implicată şi în definiţia „realităţii" / 173

73. Una din cauzele acestei supoziţii pare să fie prejudecata de logică în conformitate cu care toate enunţurile sunt de tipul cel mai familiar cu putinţă – acela în care se enunţă atât subiectul cât şi predicatul / 174

74. Dar judecăţile ţinând de etică nu pot fi reduse în totalitate la acest tip: în particular, trebuie evident să se facă distincţia dintre ele şi / 177

75. (1) legile naturii; cu care le confundă una din cele mai faimoase doctrine ale lui Kant / 177

76. (2) poruncile biblice; cu care le confundă atât Kant cât şi mulţi alţii / 178

D

77. Această ultimă confuzie este una din sursele de eroare a doctrinei moderne prevalente conform căreia „a fi bun" *este identic* cu „a avea voinţă"; dar prevalenţa acestei doctrine pare să se datoreze în principal unor alte cauze. Cu privire la ea, voi încerca să arăt (1) care sunt principalele erori ce par să fi condus la adoptarea ei; şi (2) că, exceptând această teorie, metafizica voinţei poate doar cu greu fi considerată ca având vreo legătură logică cu etica / 179

78. (1) Se afirmă de obicei, începând de la Kant, că legătura dintre „bunătate" şi voinţă sau sentimentalism este

aceeaşi cu cea care există între „adevăr" sau „realitate" şi cunoaştere: că metoda corectă ce trebuie adoptată de etică ar fi aceea de a descoperi care sunt *implicaţiile* voinţei sau sentimentalismului, la fel cum, după Kant, metoda corectă pentru metafizică este aceea de a descoperi ceea ce este implicat în actul cunoaşterii / 180

79. Legătura presupusă la ora actuală între „bunătate" şi voinţă sau sentimentalism, din care se trage această doctrină falsă, pare să rezide în principal în (a) legătura cauzală ce constă în faptul că numai reflectând asupra unor experienţe de voinţă sau de sentimentalism devenim conştienţi de valorile etice; (b) faptul că o anume cunoaştere asupra binelui este probabil *permanent* inclusă în anumite manifestări de voinţă şi de sentimentalism şi este, *în general*, însoţită de ele / 181

80. dar din nici una din aceste constatări *de natură psihologică* nu decurge că „a fi bun" este totuna cu a avea voinţă sau cu a simţi într-un anume fel, singura consecinţă ce rezultă de aici fiind doar o exemplificare a contradicţiei fundamentale a epistemologiei moderne – contradicţia pe care o implică atât separarea cât şi identificarea *obiectului* de *actul* de gândire, „adevărul" însuşi de *criteriul* cu ajutorul căruia poate fi specificat: / 182

81. şi, odată această analogie între voinţă şi cunoaştere acceptată, punctul de vedere conform căruia enunţurile eticii au legături esenţiale cu voinţa şi cu sentimentalismul este întărit de o altă eroare cu privire la natura cunoaşterii – eroarea de a presupune că „percepţia" desemnează doar o modalitate de a cunoaşte un obiect, pe când de fapt aceasta include totdeauna şi presupunerea implicită că obiectul respectiv este şi *real* / 184

82. Argumentaţia dezvoltată pe parcursul ultimelor trei

paragrafe este recapitulată; şi se reliefează că (1) voinţa şi sentimentalismul *nu* sunt analoage cunoaşterii şi că (2) chiar dacă ar fi, totuşi „a fi bun" nu ar putea *însemna* în nici un caz „a avea voinţă" sau „a simţi într-un anumit fel" / 185

83. (2) Dacă „a fi bun" şi „a avea voinţă" nu sunt afirmaţii *identice*, atunci cea din urmă nu poate fi un *criteriu* de apreciere a celei dintâi; şi pentru a demonstra că aşa este, va trebui să stabilim în mod *independent* că multe lucruri sunt bune – adică va trebui să stabilim cele mai multe din concluziile noastre asupra eticii înainte ca metafizica sau voinţa să ne poată oferi cel mai neînsemnat ajutor / 187

84. Faptul că metafizicienii care, ca şi grecii, încearcă să *fundamenteze* etica pe voinţă, nici măcar nu abordează această cale independentă de investigare, demonstrează că aceştia pleacă de la presupunerea falsă că „a fi bun" este *identic* cu „a avea voinţă", şi prin aceasta modul lor de gândire relativ la etică este lipsit de orice valoare / 188

85. Rezumatul capitolului / 190

CAPITOLUL V

ETICA ÎN RAPORT CU COMPORTAMENTUL

86. Problema care se va discuta în acest capitol trebuie diferenţiată net de celelalte două discutate până acum, şi anume (1) Care este natura enunţului „Aceasta este bine ca atare"? / 192

87. şi (2) Ce lucruri sunt bune ca atare?, întrebare la care am formulat unul din răspunsuri atunci când am ajuns la concluzia că mulţumirea nu este singurul lucru bun ca atare / 194

88. Pe parcursul acestui capitol vom avea de-a face cu cel de-*al treilea* obiect cercetat de etică, şi anume cu răspunsul la întrebarea „Ce comportament este *o cale* spre rezultate bune?" sau, altfel spus, „Ce trebuie să facem?" Aceasta este problema eticii *practice*, iar pentru a răspunde trebuie să plecăm de la presupunerea că există o legătură cauzală / 196

89. Se demonstrează că enunţul „Această acţiune este corectă" sau „este de datoria mea" sunt echivalente cu presupunerea că rezultatul global al acţiunii în cauză va fi cel mai bun cu putinţă / 196

90. iar în restul capitolului se detaliază anumite concluzii pe care acest fapt le aduce la lumină. Dintre care prima este (1) că intuiţionismul este greşit înţeles; din moment ce nici un enunţ privind datoria nu poate fi evident de la sine / 198

91. (2) Este clar că nu putem avea nici o speranţă să demonstrăm care anume dintre toate acţiunile pe care este posibil să le îndeplinim într-o ocazie dată va produce cele mai bune rezultate globale: a descoperi care anume ne este „datoria", în acest sens strict, este imposibil. Poate însă fi posibil să demonstrăm care anume dintre acţiunile pe care este *probabil* să le întreprindem va duce la cele mai bune rezultate / 198

92. Diferenţierea enunţată pe parcursul ultimului paragraf este explicată în continuare; şi se insistă asupra faptului că tot ce a făcut etica sau ce poate ea face *nu este* să determine nişte îndatoriri în sens absolut, ci să reliefeze care anume dintr-un *număr restrâns* de alternative, posibile în *anumite* circumstanţe, va duce la rezultate mai bune / 200

93. (3) Chiar şi această ultimă sarcină este de o dificultate imensă, şi, până acum, nu s-a reuşit să se demonstreze vreodată adecvat că rezultatele globale ale unei anumite acţiuni sunt superioare celor aparţinând alteia. Deoarece (a) rezultatele nu pot fi apreciate decât avându-se în vedere un viitor relativ apropiat: de aceea suntem obligaţi să presupunem că situaţia nu va fi răsturnată în viitorul infinit de rezultate neprevăzute ale aceleiaşi acţiuni – o premisă care s-ar putea să fie, dar cu siguranţă încă nu a fost, justificată / 201

94. şi (b) chiar şi a decide că, dintre două acţiuni, una are rezultate globale mai bune decât cealaltă în viitorul imediat, este foarte dificil; şi este foarte puţin probabil, şi practic imposibil de demonstrat, că orice acţiune anume este, în orice situaţie, o cale mai bună decât alternativele ei egal probabile. Principiile referitoare la îndatoriri, chiar şi în acest sens restrâns, nu pot fi, în cel mai bun caz, decât adevăruri generale / 203

95. Dar (c) despre cele mai multe dintre acţiunile aprobate în cel mai înalt grad şi la modul universal de bunulsimţ, poate că este posibil să se demonstreze că sunt *în general* căi mai bune decât orice alternativă probabilă, pe baza următoarelor principii. (1) Cu privire la anumite principii se poate demonstra că respectarea lor este utilă în oricare dintre stările sociale în care instinctele de prezervare şi de perpetuare a vieţii şi cel de acumulare a proprietăţii se manifestă cu o intensitate normală; iar această utilitate poate fi demonstrată, independent de existenţa unui punct de vedere corect asupra conceptului de bine ca atare, din moment ce respectarea principiilor este o cale spre acele lucruri ce constituie una din condiţiile necesare pentru acumularea *oricăror* bunuri majore în cantităţi considerabile / 205

96. (2) Alte principii sunt de o asemenea natură încât nu se poate demonstra decât că respectarea lor este utilă în circumstanţe mai mult sau mai puţin temporare, pentru prezervarea structurii sociale: dacă despre vreunul din aceste principii se doreşte să se demonstreze că este util în cadrul tuturor structurilor sociale, se poate ajunge aici doar demonstrând legătura lor cauzală cu lucruri bune sau rele în sine, ce nu sunt în general recunoscute ca fiind ca atare / 207

97. Este clar că principiile de speţa (1) pot fi *de asemenea* justificate de existenţa unor circumstanţe temporare de genul celor ce le justifică pe cele de speţa (2); şi printre asemenea circumstanţe temporare trebuie recunoscută şi existenţa aşa-numitelor *sancţiuni* / 208

98. În acest fel poate fi posibil să se demonstreze utilitatea *generală*, pentru un moment dat, a acelor acţiuni care în societatea noastră sunt *atât* la modul general recunoscute ca îndatoriri şi în general respectate ca atare; dar pare foarte îndoielnic să se poată construi o pledoarie concludentă în favoarea oricărei propuneri de schimbare comportamentală la nivel de societate, fără a se cerceta independent ce anume lucruri sunt bune sau rele ca atare / 209

99. Şi (d) dacă luăm în consideraţie şi problema distinctă despre felul în care un anume individ ar trebui să se decidă să acţioneze (α) în cazurile în care utilitatea generală a acţiunii în cauză e sigur recunoscută, (β) în alte cazuri: par să existe motive să credem că, referitor la (α), când principiul în general util este şi în general respectat, individul trebuie întotdeauna să i se conformeze; dar aceste motive nu sunt concludente dacă fie respectarea în general a principiilor sau utilitatea lor generală lasă de dorit / 211

100. şi că (β) în toate celelalte cazuri, principiile *de acţiune* nu ar trebui să fie deloc urmate, ci individul ar trebui să ia în consideraţie ce anume bine pozitiv ar putea el fi capabil să efectueze, în condiţiile specifice lui, şi ce rele să evite / 214

101. (4) De aici rezultă că diferenţa între termenii „îndatorire" şi „eficienţă" nu are în primul rând o conotaţie etică: atunci când ne întrebăm „Este aceasta într-adevăr util?" ridicăm de fapt exact aceeaşi problemă ca atunci când ne întrebăm „Este aceasta de datoria mea?", adică, mai exact: „Este aceasta o cale spre ceea ce este mai bun cu putinţă?" În principal „îndatoririle" sunt definite cu ajutorul unor diferenţe specifice care nu ţin de etică (1) faptul că mulţi oameni sunt deseori tentaţi să le evite, (2) că efectele predominante ale acestor acţiuni se exercită mai degrabă asupra altora, nu asupra celui ce le efectuează, (3) şi că sensibilizează sentimentele morale: în privinţa diferenţierii lor printr-o particularitate etică, aceasta nu este atât faptul că îndeplinirea lor este extrem de utilă, cât faptul că sunt extrem de utile în calitate de motiv de sancţionare în caz de neîndeplinire / 216

102. Diferenţierea între „îndatorire" şi „interes" este de asemenea, în principal, de natură ne-etică: dar termenul „interes" se referă şi la un calificativ distinct, specific eticii – faptul că o anumită acţiune este „în interesul meu" presupunea doar că aceasta va avea cel mai bun rezultat posibil asupra unui individ izolat, nu faptul că efectele sale totale vor fi cele mai bune cu putinţă / 219

103. Vom vedea în continuare că „virtuţile" nu trebuie definite ca norme adevărate în sine însele: în mod necesar nu sunt mai mult decât norme pentru îndeplinirea unor acţiuni în general bune ca mijloace, dar şi asta este valabil, în cea mai mare parte, doar pentru acelea care sunt

clasificate ca „îndatoriri", în conformitate cu secţiunea (4). În consecinţă rezultă că a decide dacă o anumită normă este sau nu „virtuoasă" implică a parcurge dificila investigaţie cauzală discutată în secţiunea (3); şi că ceea ce este considerat virtute într-o anume stare socială poate să nu mai fie astfel într-o altă stare socială / 220

104. Decurge de aici că nu avem nici un motiv să presupunem, aşa cum se face de obicei, că aplicarea unei virtuţi în îndeplinirea unei „îndatoriri" este totdeauna bună în sine – departe de asta, şi acesta este singurul lucru bun / 222

105. şi dacă luăm în considerare valoarea intrinsecă a unei asemenea practici, va apărea clar (1) că, în cele mai multe cazuri, aceasta nu are nici o valoare şi (2) că şi acele cazuri în care are o oarecare valoare sunt departe de a putea fi considerate un bun fundamental. Adevărul ultimei afirmaţii este, în general, insuficient luat în consideraţie, chiar şi de cei care îl neagă / 223

106. dar, pentru a decide corect asupra valorii intrinseci a unei virtuţi, trebuie să facem distincţie între trei tipuri de norme, fiecare dintre ele numit în mod curent astfel şi despre care se afirmă că este singurul care merită numele. Astfel (a) simplul şi inconştientul „obicei" de a îndeplini îndatoriri, care este tipul cel mai răspândit, nu are nici urmă de valoare intrinsecă; moraliştii creştini au dreptate când afirmă că simpla „corectitudine de exterior" nu are nici o valoare intrinsecă, deşi greşesc atunci când susţin că din acest motiv nu este o „virtute", din moment ce asta ar însemna că nu are nici o valoare nici măcar ca un mijloc / 224

107. (b) când virtutea constă dintr-o dispoziţie de a avea – şi de a fi mişcat de – sentimente de iubire faţă de con-

secinţele într-adevăr bune ale unei acţiuni şi de ură faţă de cele într-adevăr rele, are o oarecare valoare intrinsecă, dar aceasta poate varia în limite foarte largi / 226

108. şi în cele din urmă (c) cazul în care virtutea constă în „conştientizare" – adică dispoziţia de a nu acţiona, în anumite condiţii, până când nu credem şi nu simţim că acţiunea noastră este corectă – pare să aibă o anume valoare intrinsecă: valoarea acestui sentiment a fost în mod special subliniată de etica creştină, dar cu siguranţă nu este, aşa cum vrea Kant să ne facă să credem, nici valoarea fundamentală, nici întotdeauna un lucru bun, chiar luat ca o cale de urmat / 227

109. Rezumatul capitolului / 229

CAPITOLUL VI
IDEALUL

110. Printr-o stare de lucruri „ideală" se poate înţelege fie (1) Summum Bonum sau absolut tot ce e mai bun, fie (2) cea mai bună situaţie căreia legile naturii îi permit să existe pe această lume, fie (3) orice este extraordinar de bun ca atare: pe parcursul acestui capitol preocuparea principală va fi de a lămuri ce este un ideal în sensul (3) – formulând astfel un răspuns la problema fundamentală a eticii / 232

111. dar un răspuns corect la această întrebare este un pas esenţial spre un punct de vedere corect în definirea „idealului" în sensurile (1) şi (2) / 233

112. Pentru a putea răspunde corect la întrebarea „Ce este binele ca atare?" trebuie să avem în vedere ce valoare pot avea lucrurile, dacă ar exista absolut ca atare / 236

113. şi, dacă utilizăm această metodă, este evident că afectivitatea personală şi satisfacţia estetică sunt de departe cele mai bune lucruri pe care le cunoaştem / 237

114. Dacă începem prin a pune în discuţie I. *Satisfacţia estetică*, este clar (1) că pentru aceasta este totdeauna esenţial să existe cel puţin o stare emoţională dintr-o mare diversitate de stări emoţionale foarte diferite, deşi aceste emoţii pot avea o valoare redusă dacă sunt *luate ca atare* / 238

115. şi (2) că o cunoaştere a calităţilor frumosului este în egală măsură esenţială, şi are în aceeaşi măsură o valoare redusă când este luată ca atare / 239

116. Dar (3) dat fiind că o combinaţie corespunzătoare a acestor două elemente este totdeauna un bun considerabil şi poate fi chiar unul de foarte mare valoare, ne putem întreba dacă, adăugând la aceasta o adevărată credinţă în *existenţa obiectului de cunoaştere*, întregul astfel format nu are o valoare încă şi mai mare / 241

117. Personal cred că răspunsul la această întrebare ar trebui să fie afirmativ; dar pentru a fi siguri că această judecată este corectă, trebuie să facem distincţie între aceasta / 242

118. şi următoarele două (a) faptul că cunoaşterea este valoroasă *ca o cale*, (b) că, deşi un obiect de cunoaştere este el însuşi un lucru bun, existenţa lui, bineînţeles, se adaugă la valoarea întregii stări de fapt / 244

119. dacă însă vom reuşi să evităm tot ceea ce este cuprins în aceste două stări de fapt, vom constata că, după toate aparenţele, simpla credinţă adevărată este totuşi o condiţie esenţială pentru atingerea unor valori înalte / 245

120. Obţinem astfel un *al treilea* factor esenţial aflat în compunerea multor bunuri extrem de valoroase; şi astfel suntem capabili să justificăm (1) atribuirea de valoare *cunoaşterii*, peste şi deasupra valorii pe care o are ca o cale, şi (2) superioritatea intrinsecă a aprecierii corecte a obiectelor *reale* faţă de aprecierea unui obiect egal de valoros, dar care este un produs pur imaginar: emoţiile îndreptate spre obiecte reale, chiar dacă acestea sunt inferioare, pot reclama egalitatea în faţa celor mai înalte plăceri imaginare / 247

121. În final, (4) referitor la *obiectele* de cunoaştere care sunt esenţiale pentru aceste întreguri bune, este treaba esteticii să le analizeze natura: aici nu trebuie remarcat decât (1) că numindu-le „frumoase", înţelegem prin aceasta că ele dispun de această proprietate în raport cu un întreg bun; şi (2) că acestea sunt, în cea mai mare parte, ele însele întreguri complexe, astfel încât contemplarea admirativă a întregului depăşeşte cu mult ca valoare suma valorilor contemplării admirative a părţilor lor / 248

122. Cu privire la II. *Afectivitatea personală*, obiectul este, în acest caz, nu numai frumos, ci şi bun ca atare; se pare însă că aprecierea de care se bucură componenta bună ca atare, şi anume calităţile mentale ale unei persoane, nu este, cu certitudine, un bun la fel de mare ca întregul format de combinaţia acesteia cu o frumuseţe corporală apreciată; este îndoielnic chiar dacă este un bun la fel de valoros ca simpla apreciere de care se bucură frumuseţea corporală; dar cu certitudine combinaţia celor două este un bun de departe mai valoros decât oricare dintre ele considerate separat / 251

123. Decurge de aici că avem toate motivele să presupunem că o cunoaştere *a calităţilor materiale*, şi chiar exis-

tenţa lor, este o componentă esenţială pentru Ideal sau Summum Bonum: posibilitatea ca ele să nu fie incluse în acestea este extrem de redusă / 254

124. Ne mai rămân de luat în consideraţie cazurile de rău pozitiv şi de bune hibrid. I. Relele pot fi divizate în trei clase, şi anume / 256

125. (1) cazurile de rău constând din iubirea sau admiraţia sau satisfacţia faţă de ceea ce este rău sau urât / 257

126. (2) cazurile de rău constând din ura sau nemulţumirea faţă de ceea ce este bun sau frumos / 259

127. şi (3) conştientizarea durerii intense: acesta pare să fie singurul lucru – fie extrem de bun, fie extrem de rău – care nu implică *atât* cunoaştere *cât* şi emoţie îndreptată spre obiectul care îl generează; şi prin aceasta nu este analog cu mulţumirea în privinţa valorii sale intrinseci, cât şi datorită faptului că nu pare să adauge nimic la răutatea unui întreg, *luat ca întreg*, în care este combinat cu un alt rău, pe când mulţumirea adaugă totdeauna ceva la bunătatea unui întreg în care este combinată cu un alt bun / 260

128. dar mulţumirea şi durerea sunt absolut analoage în sensul că mulţumirea în nici un caz nu creşte întotdeauna, iar durerea în nici un caz nu scade întotdeauna valoarea totală a unui întreg în care sunt incluse: reciproca acestei afirmaţii este adeseori adevărată / 262

129. Pentru a pune în discuţie II. Situaţiile de bine mixt sau hibrid, trebuie, în primul rând, să facem diferenţa între (1) valoarea unui întreg luat ca un întreg şi (2) valoarea integrală a acestuia sau valoarea totală: (1) = diferenţa dintre (2) şi suma valorilor părţilor. Plecând de la această diferenţiere, rezultă / 262

130. (1) Că simplă combinare a două sau mai multe situații în care răul apare, nu conduce niciodată la o situație de bine pozitiv *cu valoare întreagă*, deși acesta poate avea o valoare intrinsecă considerabilă *luat ca întreg* / 264

131. dar (2) Că un întreg ce include cunoașterea a ceva rău sau urât poate fi totuși un bine pozitiv important, ca valoare integrală: cele mai multe virtuți, care au o valoare intrinsecă, indiferent care este măsura acesteia, par să fie de acest tip, de exemplu (a) curajul și compasiunea, și (b) bunătatea morală; toate acestea sunt exemple ale urii sau nemulțumirii față de ceea ce este rău sau urât / 265

132. dar nu pare să existe nici un motiv care să ne facă să credem că, acolo unde *există* obiecte rele, starea totală de fapt este întotdeauna un bine pozitiv *ca valoare integrală*, deși existența răului se poate adăuga la valoarea acelui obiect, luat ca întreg / 267

133. De aici rezultă că (1) pentru ideal nu constituie o necesitate existența unui rău, (2) contemplarea unor cazuri în care apare răul imaginare este însă o necesitate pentru acesta, și (3) acolo unde aceste cazuri în care apare răul există deja, existența virtuților mixte are o valoare independentă atât de consecințele acestuia, cât și de valoarea pe care o are în comun cu aprecierea corectă a cazurilor imaginare în care apare răul / 268

134. Concluzii finale / 270
135. Rezumatul capitolului / 272

CAPITOLUL I

OBIECTUL ETICII

1. Sunt foarte uşor de remarcat printre judecăţile şi enunţurile noastre de zi cu zi acelea a căror „valoare de adevăr" este o preocupare a logicii. Ori de câte ori afirmăm: „Cutare este un om bun", sau „Cetăţeanul acela e un ticălos"; ori de câte ori ne întrebăm „Ce-ar trebui să fac eu?" sau „Este greşit să procedez astfel?"; ori de câte ori riscăm să facem afirmaţii de genul „Abstinenţa este o virtute şi beţia un viciu" – de fiecare dată este, fără nici un dubiu, problema eticii să dezbată asemenea întrebări şi asemenea afirmaţii; să demonstreze care este răspunsul corect atunci când ne întrebăm ce este bine să facem şi să evidenţieze motivele pentru care putem considera că afirmaţiile noastre cu privire la caracterul unei anumite persoane sau la moralitatea unei anumite acţiuni sunt adevărate sau false. În marea majoritate a cazurilor, ori de câte ori susţinem vreo afirmaţie în care utilizăm termeni de genul „virtute", „viciu", „datorie", „ar trebui să" *(ought)*, „corect" *(right)*, „bun" *(good)*, „rău", facem judecăţi etice; şi dacă dorim să dezbatem problema adevărului lor, atunci vom dezbate o problemă de etică.

Asupra celor susţinute mai înainte nu există absolut nici un fel de dispute; dar ele sunt departe de a defini domeniul eticii. Acest domeniu poate fi într-adevăr definit ca întregul adevăr despre ceea ce este în acelaşi timp comun tuturor acestor judecăţi şi specific fiecăruia în parte. Dar tot ne mai rămâne de răspuns la întrebarea: Care sau ce anume este acest ceva comun şi specific? Iar aceasta este o întrebare la care s-au dat foarte multe răspunsuri diferite, de către filozofi ai eticii de o recunoscută reputaţie, dar nici unul dintre acestea nu este, poate, complet satisfăcător.

2. Dacă vom lua în considerare exemple precum cele prezentate mai sus, nu vom greşi prea mult spunând că toate se preocupă de problema „comportamentului" – punând între-

barea ce anume, în comportamentul nostru, de fiinţe umane, este bine, şi ce este rău, ce este corect şi ce este greşit. Căci, atunci când spunem că un om este bun, înţelegem, de obicei, că acţionează (moralmente) corect; când spunem că beţia este un viciu, înţelegem de obicei că a te îmbăta este o acţiune moralmente greşită sau vătămătoare. Şi tocmai această dezbatere asupra comportamentului uman este lucrul de care se leagă cel mai strâns numele „eticii". Este o asociere prin derivaţie; iar comportamentul este, fără nici o îndoială, de departe cel mai comun obiect al judecăţilor etice, şi în acelaşi timp obiectul ei care trezeşte interesul cel mai general.

Ca urmare, descoperim că mulţi dintre filozofii eticii sunt dispuşi să accepte ca o definiţie adecvată pentru etică afirmaţia că aceasta se ocupă cu studiul a ceea ce este bun sau rău în comportamentul uman. Aceştia susţin că cercetările etice se reduc la chestiuni de „comportament" sau de „practică"; ei susţin că denumirea „filozofie practică" acoperă toate problemele cu care are etica de-a face. Ei bine, fără a pune în discuţie înţelesul propriu-zis al cuvântului (deoarece întrebările referitoare la înţelesurile lexicale este bine să fie lăsate în seama autorilor de dicţionare şi a altor persoane cu preocupări literare; filozofia, după cum vom vedea, nu se ocupă de aşa ceva), pot spune că eu am intenţia să folosesc termenul de „etică" pentru a acoperi mult mai mult decât aceste aspecte dându-i o utilizare pentru care deţine, cred eu, suficientă autoritate. O voi folosi pentru a acoperi un domeniu pentru care, în nici un caz, nu există un alt cuvânt adecvat: cercetarea generală a ceea ce este binele.

Etica este fără îndoială preocupată de întrebarea ce este conduita bună; dar a fi preocupată de o asemenea întrebare nu înseamnă a începe cu începutul, decât dacă ea este pregătită să ne spună mai întâi ce este binele şi ce este conduita. Deoarece o „conduită bună" este o noţiune complexă: nu orice conduită este bună; căci unele pot fi cu certitudine rele, iar altele pot fi neutre. Şi pe de altă parte, şi alte lucruri în afară de comportament pot fi bune; şi dacă sunt aşa, atunci înseamnă că „binele" denotă o anume proprietate, care le este comună atât lor cât şi

comportamentelor; şi dacă examinăm doar comportamentul bun dintre toate lucrurile bune existente, atunci ne aflăm în pericol de a interpreta greşit această proprietate, de a o confunda cu alta, o proprietate care nu este comună şi celorlalte lucruri: şi astfel vom fi făcut o greşeală în privinţa eticii, chiar şi în acest sens foarte limitat; deoarece astfel nu vom şti, într-adevăr, ce înseamnă comportamentul bun. Este o greşeală pe care mulţi autori au şi făcut-o deja, limitîndu-şi domeniul de cercetare la comportament. Şi de aceea voi încerca să o evit, discutând mai întâi ce este binele în general; sperând că, dacă putem ajunge la vreo certitudine în privinţa asta, va fi mult mai uşor de rezolvat problema comportamentului bun: deoarece ştim cu toţii foarte bine ce înseamnă „comportament". Aceasta este, deci, prima noastră întrebare: Ce este binele? Şi Ce este răul? Şi dezbaterii legate de această întrebare (sau de aceste întrebări) eu îi dau numele de etică, din moment ce această ştiinţă trebuie, obligatoriu, în toate cazurile, să o includă.

3. Dar aceasta este o întrebare care poate avea multe înţelesuri. Dacă, de exemplu, fiecare dintre noi am spune „Acuma fac ceva bun" sau „Am mâncat o cină bună ieri", aceste afirmaţii ar putea fi, fiecare din ele, un fel de răspuns la întrebarea noastră, deşi poate unul fals. La fel, când A îl întreabă pe B la ce şcoală ar trebui să-l trimită pe fiul lui, răspunsul lui B va fi, cu siguranţă, un raţionament etic. Şi similar, orice împărţire de laude sau blamuri, faţă de orice personaj sau lucru care a existat, există sau va exista vreodată, răspunde într-o oarecare măsură, la întrebarea „Ce este binele?" În toate cazurile de acest gen, un anume lucru, specific, este considerat ca fiind bun sau rău: la întrebarea „Ce?" se răspunde prin „Asta". Dar nu acesta este sensul în care o etică ştiinţifică pune această întrebare. Nu unul singur dintre milioanele de răspunsuri de acest gen – din necesitate adevărate – poate forma o parte a unui sistem etic; deşi această ştiinţă trebuie să cuprindă motive şi principii suficiente pentru a decide asupra valorii de adevăr a tuturor acestora. Sunt mult prea multe persoane, lucruri sau evenimente în lume, trecute,

prezente sau viitoare, pentru ca o dezbatere asupra meritelor lor individuale să poată fi inclusă în vreo ştiinţă. De aceea, etica nu este preocupată de toate fenomenele de această natură, fenomene care sunt unice, individuale, absolut specifice; fenomene cu care ştiinţe precum istoria, geografia, astronomia sunt obligate, cel puţin în parte, să se ocupe. Şi, pentru acest motiv, nu este treaba unui filozof al eticii să dea sfaturi personale sau să ne ierte păcatele.

4. Dar există şi un alt înţeles ce poate fi dat întrebării „Ce este binele?" „Cărţile sunt bune" ar putea fi un răspuns, deşi unul evident fals; deoarece unele cărţi sunt, într-adevăr, chiar foarte rele (proaste). Şi judecăţile etice de acest gen aparţin eticii; deşi eu nu am intenţia de a lua în consideraţie multe dintre ele. La fel este judecata „Plăcerea este bună" – o judecată al cărei adevăr etica trebuie, obligatoriu, să-l discute, deşi nu este nici pe departe tot atât de important ca o altă judecată, de care ne vom ocupa foarte mult în prezent – „Plăcerea *singură* este bună". Acesta este genul de judecăţi întâlnite în acele cărţi de etică redactate sub forma unor liste de „virtuţi" – *Etica* lui Aristotel, de exemplu. Dar judecăţi de exact acelaşi gen formează substanţa unui studiu considerat de obicei a fi complet diferit de etică – studiul cazuisticii. S-ar putea să ni se spună că studiul cazuisticii diferă de etică tocmai prin aceea că este *mult mai* detaliată şi specifică, pe când etica este *mult mai* generală. Dar este foarte important să se observe că conduita cazuisticii nu este preocupată de nimic ce poate fi considerat absolut particular – particular în singurul sens în care se poate trage o linie de demarcaţie precisă între acesta şi ceea ce este general. Nu este particular în sensul pe care tocmai l-am precizat, sens în care această carte este una anume, şi răspunsul prietenului lui A este un sfat anume. Cazuistica poate fi, într-adevăr, *mai* particulară şi etica *mai* generală; dar asta înseamnă că ele diferă doar cantitativ, nu calitativ. Iar aceasta este ceva universal adevărat despre „particular" şi „general", când sunt utilizate în acest sens uzual, dar inadecvat. Câtă vreme etica îşi poate permite să întocmească liste de virtuţi sau chiar să numească elementele constituente ale Idealului,

este imposibil să fie diferențiată de cazuistică. Amândouă sunt preocupate de ceva general, în sensul în care și fizica și chimia sunt preocupate de ceva general. Exact cum chimia urmărește să descopere proprietățile oxigenului, *oriunde este acesta întâlnit*, și nu numai pe cele ale acestui sau acelui eșantion de oxigen; tot așa cazuistica urmărește să descopere ce acțiuni sunt bune, *oriunde sunt acestea întâlnite*. În această privință, etica și cazuistica pot fi clasificate alături de științe precum fizica, chimia sau psihologia, și pot fi diferențiate clar de cele între care se numără istoria și geografia. Și este de remarcat că, datorită naturii lor preocupate de detalii, cercetările cazuistice sunt, de fapt, mult mai apropiate de fizică și de chimie decât cele ce țin în mod curent de etică. Deoarece așa cum fizica nu se poate mulțumi cu descoperirea faptului că lumina este propagată de undele de eter, ci trebuie să continue și să descopere și natura undelor de eter corespunzătoare fiecăreia din culori; tot așa cazuistica, nefiind mulțumită cu legea generală, conform căreia caritatea este o virtute, trebuie să încerce să descopere meritele relative ale diferitelor forme de caritate. De aceea cazuistica constituie o parte integrantă a idealului unei științe etice: etica nu poate fi completă fără ea. Defectele cazuisticii nu sunt defecte de principiu; obiectului și scopurilor sale nu li se pot aduce nici o obiecție. Eșecul ei se datorează doar faptului că abordează un subiect mult prea dificil de tratat în actualul nostru stadiu de cunoaștere. Cazuistul nu a fost capabil să evidențieze, în cazurile pe care le tratează acele elemente de care depinde valoarea acestora. Și de aceea de multe ori consideră două cazuri ca fiind similare în privința valorii, când în realitate ele sunt similare numai în alte privințe. Unor greșeli de acest gen se datorează pernicioasa influență a unor asemenea investigații. Deoarece cazuistica este scopul final al cercetării etice. Nu poate fi abordată în siguranță la începutul studiului nostru, ci numai la sfârșit.

5. Dar întrebarea noastră „Ce este binele?" mai poate avea încă un scop. Am putea dori să întrebăm, în acest al treilea rând, nu atât ce anume lucru sau lucruri sunt bune, ci cum este „binele" definit. Aceasta este un obiect de cercetare

ce ține exclusiv de etică, nu de cazuistică; și aceasta este investigația de care ne vom ocupa la început.

Este o întrebare căreia trebuie să-i acordăm o atenție cu totul specială; din moment ce intrebarea cum se definește „binele" este cea mai fundamentală din întrebările întregii etici. Ceea ce se înțelege prin „bine" este, de fapt – cu excepția antonimului său, „rău" – *singurul* obiect simplu de gândire absolut specific eticii. Definirea lui este, prin aceasta, de cea mai mare importanță în definirea eticii; și mai mult, o greșeală în această privință atrage după sine un număr mult mai mare de judecăți etice eronate decât oricare alt demers. Dacă această problemă nu este integral înțeleasă, iar răspunsul corect la întrebare nu este clar formulat, restul eticii nu este bun de nimic din punct de vedere al cunoașterii sistematice. Judecățile etice adevărate de cele două tipuri pe care le-am exemplificat anterior pot fi, într-adevăr, la fel de bine enunțate și de cei care nu cunosc răspunsul la această ultimă întrebare, și de cei care-l cunosc; și este de la sine înțeles că aceste două categorii de oameni vor avea o viață la fel de fericită. Dar este extrem de puțin probabil ca *cele mai generale* judecăți etice să fie în egală măsură valide, în absența unui răspuns corect la această întrebare: voi încerca să demonstrez că cele mai grave erori s-au datorat în mare parte încrederii acordate unui răspuns fals. Și, în orice caz, este imposibil ca, până ce răspunsul la această întrebare nu va fi cunoscut, să existe cineva care să știe *care este dovada* pentru orice judecată etică, indiferent care. Dar principalul obiect al eticii, ca știință sistematică, este să enunțe *motive* corecte pentru a putea considera că acesta sau acela este un lucru bun; și până ce nu se răspunde la această întrebare, asemenea motive nu pot fi găsite. De aceea, chiar lăsând deoparte faptul că un răspuns fals duce la concluzii ulterioare false, cercetarea de față este una din cele mai necesare și mai importante părți ale științei eticii.

6. Ce este, deci, binele? Cum poate fi binele definit? Ei bine, se poate considera că aceasta este o problemă de lingvistică. O definiție înseamnă de multe ori, într-adevăr, exprimarea înțelesului unui cuvânt prin intermediul altor cuvinte. Dar

nu acesta este genul de definiţie pe care-l urmăresc eu. Asemenea definiţii nu pot fi niciodată de importanţă maximă în cadrul nici unui studiu, cu excepţia celor lexicografice. Dacă-mi doream un asemenea gen de definiţie, ar fi trebuit să iau în considerare în primul rând modul în care utilizează oamenii, în general, cuvântul „bine"; dar preocuparea mea nu este utilizarea corectă a acestuia, aşa cum a fost ea stabilită de tradiţie. Aş face, într-adevăr, o prostie dacă aş încerca să-l folosesc pentru desemnarea unei noţiuni pe care nu o desemnează în mod curent: dacă, de exemplu, ar fi să spun că, ori de câte ori utilizez cuvântul „bine", trebuie să fiu înţeles ca gândindu-mă la acel obiect care în mod curent este desemnat de cuvântul „masă". De aceea voi utiliza acest cuvânt în sensul în care cred eu că este utilizat în mod curent; dar în acelaşi timp nu ard câtuşi de puţin de nerăbdare să discut dacă am dreptate când afirm asta. Eu sunt preocupat doar de obiectul sau de ideea pe care consider, corect sau greşit, că o desemnează cuvântul în utilizarea lui curentă. Ce vreau eu să descopăr este natura acelui obiect sau idei, şi în această privinţă ard, într-adevăr, de nerăbdare să ajung la o concluzie.

Dar dacă vom considera că întrebarea are acest sens, răspunsul meu s-ar putea să pară foarte dezamăgitor. Dacă sunt întrebat „Ce este binele?", răspunsul meu este că binele este binele, şi cu asta dezbaterea este încheiată. Sau dacă sunt întrebat „Cum se defineşte binele?" răspunsul meu este că nu poate fi definit şi că asta e tot ce am de spus în această privinţă. Dar, oricât de dezamăgitoare ar fi aceste răspunsuri, ele sunt de cea mai mare importanţă. Pentru cititorii care sunt familiarizaţi cu terminologia filozofică pot exprima importanţa acestora spunând că se reduce la următoarea afirmaţie: Că enunţurile despre bine sunt în totalitate sintetice şi niciodată analitice; şi asta nu e deloc o chestiune trivială. Şi acelaşi lucru poate fi exprimat într-un limbaj mai accesibil spunând că, dacă am dreptate, atunci nimeni nu poate accepta axiome de genul că „Plăcerea este singurul lucru bun" sau că „Binele este ceea ce este de dorit", nici pretenţia că acesta este „adevăratul sens al cuvântului".

7. Să examinăm, deci, mai îndeaproape această problemă. Punctul meu de vedere este că „binele" este o noţiune simplă, la fel cum „galben" este o noţiune simplă; că, aşa cum este imposibil, indiferent cum, să-i explici cuiva care nu ştie deja despre ce e vorba, ce este galben, tot aşa nu-l poţi lămuri ce este binele. Definiţii de genul celor pe care le am eu în vedere, definiţii care să descrie natura reală a obiectului sau noţiunii desemnate de un cuvânt, sau care nu ne spun doar ce înseamnă acel cuvânt, sunt posibile numai în cazul în care obiectul sau noţiunea în cauză este una complexă. Poţi da o definiţie a unui cal, deoarece un cal are multe proprietăţi şi calităţi diferite, care pot fi în totalitate enumerate. Dar când le enumeri pe toate, când ai redus calul la cele mai simple componente, atunci aceste componente nu le mai poţi defini mai departe. Ele sunt pur şi simplu ceva ce concepi sau percepi, şi nu le vei putea aduce la cunoştinţa nimănui care nu le poate concepe sau percepe, prin nici o definiţie. Se poate, probabil, obiecta la această afirmaţie că suntem totuşi în stare să descriem altora obiecte pe care aceştia nici nu le-au văzut, nici nu s-au gândit la ele. Putem, de exemplu, să facem un om să înţeleagă ce este o himeră, deşi nici n-a auzit, nici n-a văzut vreuna. Îi putem spune că este un animal cu cap şi trup de leoaică, cu un cap de capră crescut în mijlocul spatelui şi cu un şarpe în loc de coadă. Dar aici obiectul pe care-l descriem este un obiect complex; este compus din părţi care ne sunt cât se poate de familiare – un şarpe, o capră, o leoaică; şi cunoaştem şi maniera în care aceste părţi sunt asamblate, deoarece ştim ce se înţelege prin mijlocul spatelui unei leoaice; şi ştim, de asemenea, unde se află, de obicei, coada ei. Aceeaşi este situaţia cu toate obiectele, necunoscute anterior, pe care suntem în stare a le defini: toate sunt complexe; toate sunt compuse din părţi, care ele însele pot fi, într-o primă etapă, capabile de definiţii similare, dar care trebuie, în final, să fie reductibile la elemente simple, care nu mai pot fi definite. Dar *galben* şi *bine*, susţinem noi, nu sunt obiecte complexe: sunt noţiuni de genul acelor elemente simple, din care sunt compuse definiţiile şi în faţa cărora dorinţa de a le defini este neputincioasă.

8. Când spunem, aşa cum spunea Webster, „Definiţia unui cal este «Cvadruped copitat din genul Equus»", s-ar putea, de fapt, să avem în vedere trei lucruri diferite. (1) S-ar putea să susţinem doar că: „Atunci când spun «cal», trebuie să înţelegeţi că mă refer la un cvadruped copitat din genul Equus". Aceasta ar putea fi considerată ca fiind definiţia lexicală arbitrară: şi eu nu susţin că binele nu poate fi definit în acest sens. (2) S-ar putea să susţinem, aşa cum şi Webster a dorit-o, că: „Atunci când cei mai mulţi dintre englezi spun «cal» se referă la un cvadruped copitat din genul Equus". Aceasta poate fi considerată ca fiind o definiţie verbală propriu-zisă, şi eu nu susţin nici în acest sens că binele este indefinibil; pentru că este, cu certitudine, posibil să descoperim cum utilizează oamenii un anumit cuvânt: altfel nu ne-am fi aşteptat niciodată că „bine" poate fi tradus prin „gut" în germană şi prin „bon" în franceză. Dar (3) s-ar putea, când definim un cal, să susţinem ceva mult mai important. S-ar putea să susţinem că un anume obiect, pe care-l cunoaştem cu toţii, este alcătuit într-o anume manieră: că are patru picioare, un cap, o inimă, un ficat etc., toate elementele aranjate într-un mod bine definit unul în raport cu altul. Acesta este sensul în care eu neg că binele poate fi definit. Eu spun că această noţiune nu este compusă din nici o altă parte cu care să o putem substitui în mintea noastră atunci când ne gândim la ea. Am putea considera acelaşi lucru, la fel de clar şi de corect, despre un cal, dacă ne-am gândi la toate componentele sale şi la modul în care sunt ele aranjate, în loc să ne gândim la întreg: am putea, spun eu, să ne gândim prin ce diferă un cal de un măgar în aceeaşi manieră, chiar dacă este adevărat că nu este prea uşor; dar nu există nimic cu care să putem înlocui binele; şi asta înţeleg eu atunci când susţin că binele este indefinibil.

9. Dar mi-e teamă că încă nu am înlăturat principala dificultate care poate împiedica acceptarea afirmaţiei că binele este indefinibil. Nu am intenţia să spun prin aceasta că *binele*, ceea ce este bun, nu se poate defini; dacă aş crede una ca asta, n-aş mai scrie nimic în domeniul eticii, deoarece obiectivul meu principal este tocmai să contribui la descoperirea acelei

definiţii. Dar insist acum că binele nu poate fi definit tocmai pentru că eu consider astfel că riscul de eroare în căutarea unei definiţii a „binelui" va fi mai redus. Trebuie să încerc să explic diferenţa între aceste două noţiuni. Presupun că se poate considera că „bun/bine" este un adjectiv/adverb. Ei bine, „binele", „ceea ce este bun", trebuie să fie, de aceea, substantivul căruia i se aplică adjectivul „bun": trebuie să fie totalitatea lucrurilor cărora li se poate aplica adjectivul, iar adjectivul trebuie să li se poată aplica acestora *întotdeauna*. Dar dacă este ceva căruia i se aplică adjectivul, trebuie să fie ceva diferit de adjectivul în sine; şi totalitatea acestui ceva diferit, orice ar fi acesta, va fi definiţia noastră definind binele. Se poate să mai existe şi alte adjective care să se poată aplica acestui ceva, în afară de „bun". S-ar putea să fie cât se poate de plăcut, de exemplu; s-ar putea să fie inteligent: iar dacă aceste două adjective fac, într-adevăr, parte din definiţia lui, atunci cu siguranţă va fi adevărat că plăcerea şi inteligenţa sunt bune. Şi mulţi oameni par să creadă că, atunci când spunem „Plăcerea şi inteligenţa sunt bune", sau când spunem „Numai plăcerea şi inteligenţa sunt bune", noi definim „binele". Ei bine, nu pot nega că afirmaţiile de această natură pot fi numite, uneori, definiţii; nu ştiu destul de bine cum este utilizat cuvântul în general, pentru a mă putea pronunţa tranşant. Nu doresc decât să se înţeleagă că nu asta înţeleg eu atunci când susţin că nu există nici o posibilă definiţie a binelui, şi că nu aceasta voi avea în vedere când voi mai utiliza din nou cuvântul. Sunt absolut convins că se pot găsi anumite propoziţii adevărate, de tipul „Inteligenţa este bună şi numai inteligenţa este bună"; dacă nu s-ar găsi nici una, definiţia noastră privind *binele* ar fi imposibilă. Dar cum aşa stau lucrurile, consider că *binele* este definibil; şi totuşi susţin că binele, în sine, nu poate fi definit.

10. Deci „binele", dacă prin aceasta considerăm acea calitate pe care o atribuim unui lucru, când susţinem că acel lucru este bun, nu este capabil de nici o definiţie, în sensul cel mai important al cuvântului. Cel mai important sens al cuvântului „definiţie" este acela în care o definiţie enumeră care

sunt părţile ce compun invariabil un anumit întreg; şi în acest sens „binele" nu are definiţie, deoarece este o noţiune simplă şi nu are părţi componente. Este unul dintre acele nenumărate obiecte ale gândirii care sunt, la rândul lor, imposibil de definit, deoarece sunt elementele ultime cu ajutorul cărora oricare obiect care este capabil de a fi definit se poate defini. Dacă ne gândim bine, este evident că numărul acestor elemente este indefinit; deoarece nu putem defini nimic decât printr-o analiză care, împinsă pe cât de departe este posibil, ne face să ne referim la ceva ce este pur şi simplu diferit de orice altceva, şi care tocmai prin această diferenţiere finală explică specificitatea întregului pe care-l definim: deoarece orice întreg conţine o serie de componente ce sunt comune şi altor întreguri. De aceea nu există nici o dificultate intrinsecă în afirmaţia că „bine" desemnează o calitate simplă, care nu poate fi definită. Există multe alte exemple de astfel de calităţi.

Să considerăm, de exemplu, galbenul. Am putea să încercăm să-l definim, descriind echivalentul fizic al noţiunii; am putea încerca să precizăm ce gen de vibraţii luminoase trebuie să stimuleze ochiul normal, pentru ca să putem percepe această culoare. Dar nu e nevoie să ne gândim decât o clipă pentru a demonstra că acele vibraţii luminoase nu sunt ele însele ceea ce înţelegem noi prin galben. Nu *ele* sunt ceea ce percepem noi. Într-adevăr, nici măcar n-am fi fost în stare să le descoperim existenţa, dacă nu am fi sesizat diferenţa izbitoare existentă între diferite culori. Despre acele vibraţii putem afirma, în cel mai bun caz, că ele reprezintă ceea ce corespunde în spaţiu galbenului pe care-l percepem.

Şi totuşi o greşeală de acest gen s-a făcut şi în legătură cu „binele". S-ar putea să fie adevărat că toate lucrurile care sunt bune sunt şi altfel, tot aşa cum este adevărat că toate lucrurile care sunt galbene produc un anumit gen de vibraţii în lumină. Şi este fapt bine stabilit că etica urmăreşte să descopere care sunt aceste alte proprietăţi ce aparţin tuturor lucrurilor care sunt bune. Dar mult prea mulţi filozofi au considerat că, atunci când au enumerat acele alte proprietăţi, au definit, de fapt, binele; că aceste alte proprietăţi nu erau, de

fapt, pur şi simplu „altele", ci absolut şi în întregime acelaşi lucru cu bunătatea. Acest punct de vedere îmi propun să-l denumesc „eroarea naturalistă", şi de el îmi voi permite să mă ocup în continuare.

11. Să luăm în considerare cele susţinute de asemenea filozofi. Şi, în primul rând, să remarcăm încă de la început, că nu se înţeleg între ei. Susţin nu numai că au dreptate în ceea ce priveşte ce este binele, dar şi îndrăznesc să demonstreze că alţi oameni, care susţin că acesta este altceva, nu au dreptate. Unul dintre ei, de exemplu, va afirma că binele este plăcére, altul, poate, că binele este ceea ce este de dorit; şi fiecare dintre ei va susţine cu înfocare că celălalt greşeşte. Dar cum este asta posibil? Unul dintre ei spune că binele nu este nimic altceva decât obiectul unei dorinţe, şi în acelaşi timp încearcă să demonstreze că aceasta nu este plăcere. Dar din prima lui aserţiune, că binele nu înseamnă decât obiectul unei dorinţe, decurg unul sau două lucruri în ceea ce priveşte demonstraţia sa:

(1) Ar putea încerca să demonstreze că obiectul unei dorinţe nu este plăcerea. Dar, dacă asta e totul, unde mai e etica sa? Poziţia pe care se situează este una pur psihologică. Dorinţa este ceva ce apare în mintea noastră, şi plăcerea este altceva, ce apare de asemenea acolo; şi aşa-zisul nostru filozof etic susţine, pur şi simplu, că a doua nu este obiectul celei dintâi. Dar ce are asta de-a face cu întrebarea în dispută? Oponentul său enunţă afirmaţia etică conform căreia plăcerea este binele, şi deşi se străduie să demonstreze de un milion de ori afirmaţia psihologică conform căreia plăcerea nu este obiect de dorinţă, nu este cu nimic mai avansat în a demonstra că oponentul său greşeşte. Situaţia este de genul următor. Un om susţine că un triunghi este un cerc: altul răspunde că „Un triunghi este o linie dreaptă, şi-ţi voi demonstra că am dreptate: *deoarece*" (şi acesta e singurul argument) „o linie dreaptă nu este cerc". „Asta este adevărat", răspunde celălalt om; „dar oricum, un triunghi este un cerc, şi dumneata nu ai spus nimic care să demonstreze contrariul. Ce se demonstrează este că unul din noi greşeşte, pentru că am căzut de acord că un tri-

unghi nu poate fi atât linie dreaptă cât şi cerc: dar nu există nici o cale pe lumea asta de a afla care greşeşte, din moment ce tu defineşti triunghiul ca o linie dreaptă şi eu îl definesc ca un cerc." Ei bine, asta este una din alternativele cu care poate fi confruntată orice etică naturalistă; dacă binele *este definit* ca fiind altceva, atunci este imposibil să se demonstreze că orice altă definiţie este greşită sau să se nege o astfel de definiţie.

(2) Cealaltă alternativă doar cu greu poate fi considerată ca fiind mai binevenită. Este aceea că, în ultima instanţă, discuţia este una de natură verbală. Când A spune „Bun înseamnă plăcut" şi B spune „Bun înseamnă dorit" s-ar putea să dorească pur şi simplu să afirme că cei mai mulţi oameni au utilizat acest cuvânt pentru a desemna ceea ce este plăcut respectiv pentru ceea ce este dorit. Iar acesta este un subiect de discuţie cât se poate de interesant: doar că nu este cu nimic mai mult un subiect de etică decât cel anterior. Dar nici măcar eu nu pot crede că un exponent al eticii naturaliste va admite de bunăvoie că doar atâta a avut intenţia să afirme. Sunt toţi atât de nerăbdători să ne convingă că ceea ce ei numesc bine este exact ceea ce ar trebui noi să facem. „Fă, te rog, aşa, fiindcă cuvântul «bine» este de obicei folosit pentru a desemna acţiuni de această natură": cam asta ar fi, din acest punct de vedere, toată substanţa pledoariei lor. Şi în ceea ce priveşte faptul că ne spun cum ar trebui să ne comportăm, pledoaria lor este într-adevăr etică, aşa cum şi ei au avut intenţia să fie. Dar cât de perfect absurdă este motivaţia pe care o găsesc pentru asta! „Trebuie să faci asta, pentru că cei mai mulţi oameni folosesc un anumit cuvânt pentru a denumi un comportament ca acesta." „Trebuie să spui un lucru care nu există, deoarece cei mai mulţi oameni numesc asta a minţi". Este un argument la fel de bun! Dragii mei domni, ceea ce dorim noi să aflăm de la dumneavoastră, în calitate de profesori de etică, nu este cum utilizează oamenii un cuvânt; nu este nici măcar ce gen de acţiuni aprobă ei, şi pentru care se foloseşte implicit cuvântul „bine": ce dorim noi să aflăm este pur şi simplu ce este binele. S-ar putea să fim de acord că ceea ce majoritatea oamenilor cred că e bine este chiar aşa; noi vom fi oricum

bucuroşi să le cunoaştem părerea: dar când spunem părerea lor despre ce este bine, noi înţelegem exact asta; nu ne interesează dacă ei numesc acel lucru, la care se gândesc, „masă" sau „cal" sau „scaun", „gut" sau „bon" sau folosind cuvântul din greacă; noi vrem să ştim ce este ceea ce ei numesc aşa. Când ei spun „Plăcerea este bună", nu putem crede că ei doresc să spună doar că „Plăcerea este plăcere" şi nimic altceva.

12. Să presupunem că un om spune „Sunt încântat"; şi să presupunem că nu este nici o minciună, nici o greşeală, ci chiar adevărul. Ei bine, dacă este adevărat, ce înseamnă asta? Asta înseamnă că mintea lui, o anumită minte bine definită, diferenţiată de altele minţi prin caracteristici clare, are creat în acest moment un anumit sentiment bine definit, numit plăcere. „Încântat" nu *înseamnă* nimic altceva decât să ai o plăcere, şi deşi putem fi mai mult sau mai puţin mulţumiţi, şi chiar, pe moment trebuie să o admitem, să ne bucurăm de un alt gen de mulţumire; totuşi dacă ceea ce ne bucură se numeşte mulţumire, indiferent dacă este mai multă sau mai puţină, indiferent dacă este un fel sau altul, ceea ce simţim este un lucru bine definit, absolut nondefinibil, un anume lucru care este acelaşi, indiferent de măsura în care îl simţim şi de felul anume pe care-l putem simţi. S-ar putea să fim capabili să spunem cum se leagă acest lucru cu alte lucruri: că, de exemplu, este localizat undeva în minte, că produce dorinţă, că suntem conştienţi de el, etc, etc, Putem, zic eu, descrie relaţiile sale cu alte lucruri, dar să-l definim *nu* putem. Şi dacă cineva încearcă să definească mulţumirea pentru noi ca fiind orice alt obiect natural; dacă cineva ar fi să spună, de exemplu, că mulţumirea înseamnă o senzaţie de roşu, şi ar fi să continue deducând de aici că mulţumirea este o culoare, am fi îndreptăţiţi să râdem de asta şi să nu credem orice altă afirmaţie a sa despre mulţumire. Ei bine, asta ar fi aceeaşi eroare cu cea pe care eu am numit-o eroarea naturalistă. Că „mulţumit" nu înseamnă „a avea senzaţia de roşu", sau orice altceva, indiferent ce – asta nu ne împiedică să înţelegem ce înseamnă. Este destul pentru

noi să ştim că „mulţumit" înseamnă „a avea o senzaţie de mulţumire", şi deşi multumirea este o noţiune absolut nondefinibilă, deşi mulţumirea este mulţumire şi nimic altceva, totuşi nu avem nici o problemă să spunem că suntem mulţumiţi. Motivul este, bineînţeles, că atunci când spun „eu sunt mulţumit", prin asta nu înţeleg că „eu" sunt totuna cu „a fi mulţumit". Şi similar, nu va exista nici o dificultate în a spune că „mulţumirea este bună", şi totuşi prin asta să *nu* înţeleg că „mulţumirea" este totuna cu „binele", că mulţumirea *înseamnă* bine, şi că bine *înseamnă* mulţumire. Dacă ar fi să-mi imaginez că atunci când spun „eu sunt mulţumit" înţeleg prin asta că „eu" sunt totuna cu „a fi mulţumit", mi-ar fi foarte greu să numesc asta numai o simplă eroare naturalistă, deşi ar fi aceeaşi eroare cu cea pe care am numit-o naturalistă referitor la etică. Motivul pentru aceasta este destul de evident. Când un om confundă două obiecte naturale unul cu celălalt, definind unul prin celălalt, dacă, de exemplu, face confuzie între propria sa persoană, care este un obiect natural, cu „a fi mulţumit" sau cu „mulţumire", care sunt alte obiecte naturale, atunci nu avem nici un motiv să numim această eroare naturalistă. Dar dacă face confuzie între „bine", care nu este în acelaşi sens un obiect natural, cu un alt obiect natural, indiferent care, atunci este un motiv bine întemeiat să numim aceasta o eroare naturalistă; faptul că este făcută referitor la „bine" o marchează ca fiind ceva absolut specific, iar această greşeală specifică merită o denumire, deoarece este foarte răspândită. Cât despre motivele pentru care binele nu trebuie considerat un obiect natural, acestea pot fi păstrate pentru a fi dezbătute în altă parte. Dar, pe moment, este suficient să observăm că: Şi dacă ar fi un obiect natural, asta nu ar schimba cu nimic natura erorii, nici nu i-ar diminua cu ceva importanţa. Tot ce am afirmat până acum despre ea ar fi la fel de adevărat. Doar denumirea pe care i-am dat-o s-ar putea dovedi nu tocmai adecvată pe cât cred eu că este. Şi nu mă interesează denumirea: ceea ce mă interesează, într-adevăr, este

eroarea. Nu contează cum o denumim, cu condiția să o recunoaștem atunci când ne întâlnim cu ea. Și poate fi întâlnită aproape în orice carte de etică; și totuși nu este recunoscută: și de aceea este necesar să fie ilustrată în multiple exemple, și este convenabil să i se dea un nume. Adevărul e că este o eroare foarte simplă. Când spunem că o portocală este galbenă, nu credem că afirmația noastră ne orbește într-atât încât să susținem că „portocală" nu este cu nimic diferită de „galben", sau că nimic nu poate fi galben decât o portocală. Să presupunem că portocala este și dulce! Ne obligă asta să spunem că „dulce" este absolut același lucru cu „galben", că „dulce" trebuie să fie definit ca „galben"? Și presupunând că se admite că „galben" nu înseamnă decât „galben", și nimic altceva, indiferent ce, atunci este din cauza asta mai dificil să susținem că o portocală este galbenă? Mai mult ca sigur că nu: dimpotrivă, ar fi absolut lipsit de sens să spunem, că portocala este galbenă, dacă galben n-ar însemna, în cele din urmă, doar „galben" și nimic altceva – decât dacă această noțiune este absolut de nedefinit. N-am ajunge însă să avem noțiuni foarte clare asupra lucrurilor – n-am ajunge deloc prea departe cu știința noastră – dacă am fi obligați să acceptăm că orice este galben *înseamnă* exact același lucru cu „galben". Am descoperi că ar trebui să acceptăm că o portocală este exact același lucru cu un scaun, o bucată de hârtie, o lămâie, orice doriți. Am putea demonstra nenumărate absurdități; dar ne-am apropia cu asta mai mult de adevăr? De ce, atunci, să fie altfel cu „binele"? De ce, dacă binele este bine și nu este definibil, ar trebui eu să neg că mulțumirea este bună? Este vreo dificultate să susțin că amândouă aceste afirmații sunt adevărate simultan? Dimpotrivă, nu are nici un sens să susții că mulțumirea este bună, decât dacă „bun" este ceva diferit de „mulțumire". Este absolut inutil, cel puțin în ceea ce privește etica, să demonstrezi, așa cum încearcă domnul Spencer, că o creștere a mulțumirii coincide cu o creștere a duratei vieții, decât dacă bun *înseamnă* ceva diferit atât de viață cât și de mulțumire. Ar

putea la fel de bine să demonstreze că o portocală este galbenă arătând că este totdeauna învelită în hârtie.

13. De fapt, dacă nu este adevărat că „bine" denotă o noţiune simplă, şi indefinibilă, nu sunt posibile decât două alternative: fie este o noţiune complexă, un întreg dat, în legătură cu analiza corectă a căruia pot exista divergenţe; sau altfel nu înseamnă absolut nimic, şi atunci nu există ceva ce se numeşte Etică. În general, însă, filozofii eticii au încercat să definească binele, fără să recunoască ce trebuie să însemne o asemenea încercare. Ei folosesc de obicei argumente în care sunt înglobate una sau amândouă absurdităţile examinate în §11. Suntem, de aceea, îndreptăţiţi să tragem concluzia că încercarea de a defini binele este în principal datorată unei dorinţe de claritate ce merge până la a da o definiţie. Există, de fapt, două alternative serioase ce trebuie luate în considerare, pentru a ajunge la concluzia că „binele" denotă o noţiune simplă şi indefinită. Este posibil să denoteze o noţiune complexă, aşa cum este cea de „cal"; sau ar putea să nu aibă nici o semnificaţie. Nici una din aceste posibilităţi nu a fost concepută şi nici susţinută serios, ca atare, de cei care presupun că definesc binele; şi amândouă pot fi respinse prin simplul apel la fapte.

(1) Ipoteza conform căreia divergenţele legate de înţelesul binelui sunt divergenţe cu privire la analiza corectă a unui întreg dat, poate fi cel mai bine dovedită ca incorectă luând în considerare faptul că, indiferent ce definiţie ne este oferită, se poate totdeauna pune întrebarea – care este semnificativă – în legătură cu noţiunea complexă astfel definită, dacă este ea însăşi bună. Să luăm, de exemplu, una din cele mai plauzibile – pentru că este una din cele mai complicate – definiţii propuse, conform căreia se poate crede cu uşurinţă, la prima vedere, că a fi bun înseamnă a fi ceea ce ne dorim să dorim. Astfel, dacă aplicăm această definiţie unei situaţii oarecare, şi spunem „Când considerăm că A este bun, credem că A este unul din lucrurile pe care ne dorim să le dorim",

afirmația noastră pare destul de plauzibilă. Dar, dacă ne continuăm investigația, și ne întrebăm „Este bine să ne dorim să dorim A?" este clar, după o mică reflecție, că această întrebare are, ea însăși, același înțeles ca întrebarea originară, „Este A bun?" – că, de fapt, noi cerem acum exact informații, în legătură cu a ne dori să dorim A, pe care le ceream mai înainte în legătură cu A însuși. Dar este de asemenea clar că înțelesul celei de-a doua întrebări nu poate fi analizat corect considerând că „Este de dorit să dorim A unul din lucrurile pe care ne dorim să le dorim?": nu am avut niciodată în fața minților noastre ceva atât de complicat ca întrebarea „Oare ne dorim să dorim să ne dorim să dorim A?" Mai mult, oricine se poate convinge cu ușurință, prin examinare directă, că predicatul acestei propoziții – „este bun" – este semnificativ diferit de noțiunea de „a ne dori să dorim", care intră în componența subiectului ei: „Că ar trebui să ne dorim să dorim A este bine" *nu* este echivalent cu „Că A ar trebui să fie bun este bine". S-ar putea să fie, într-adevăr, adevărat că ceea ce ne dorim să dorim este totdeauna și bine; poate chiar și reciproca este adevărată: dar este foarte îndoielnic că așa stau lucrurile, și simplul fapt că înțelege foarte bine ce se înțelege prin a ne îndoi de asta arată clar că avem în vedere două noțiuni diferite.

(2) Și aceleași considerente sunt suficiente pentru a îndepărta ipoteza că „binele" nu are nici un înțeles. Este foarte natural să faci greșeala de a presupune că ceea ce este universal adevărat este de o asemenea natură încât negarea sa va fi auto-contradictorie: importanța ce a fost atribuită propozițiilor analitice pe parcursul istoriei filozofiei arată cât de ușor se poate face o asemenea greșeală. Și de aceea este foarte ușor să se tragă concluzia că ceea ce pare a fi un principiu etic universal este, de fapt, o propoziție identică; că dacă, de exemplu, orice se numește „bine" pare să fie și plăcut, propoziția „multumirea este binele" nu creează o legătură între două noțiuni diferite, ci implică utilizarea uneia singure, aceea de mulțumire, care este cu ușurință recunoscută ca o entitate distinctă. Dar oricine va examina cu atenție, în sinea sa, ce are de fapt în

minte când își pune întrebarea „Este mulțumirea (sau orice o fi) la urma urmei bună?" poate constata extrem de ușor că nu se întreabă pur și simplu dacă mulțumirea este mulțumitoare. Și dacă acea persoană va încerca să facă acest experiment, succesiv, cu fiecare din definițiile propuse, va deveni expert în a recunoaște că, în fiecare caz, are în fața ochilor un obiect unic, iar cu privire la relațiile acestuia cu oricare alte obiecte se pot formula întrebări distincte în fiecare caz în parte. În fond, oricine înțelege întrebarea „Este asta bine?" Când se gândește la ea, starea intelectuală a unei persoane este diferită de cea care ar fi dacă s-ar întreba „Este asta mulțumitor, sau dorit sau aprobat?" Are un înțeles distinct pentru acea persoană, chiar dacă nu-și dă seama în ce privință este distinct. Ori de câte ori se gândește la „valoare intrinsecă" sau la „merit intrinsec" sau spune că un obiect „ar trebui să existe", are în minte obiectul unic – acea unică proprietate a lucrurilor – pe care eu îl numesc „bine". Oricine este permanent conștient de această noțiune, deși s-ar putea să nu devină niciodată conștient că este diferită de alte noțiuni de care este de asemenea conștient. Dar, pentru o gândire etică corectă, este extrem de important ca acel cineva să devină conștient de acest lucru; și, imediat ce natura problemei este clar înțeleasă, nu mai sunt decât puține dificultăți în continuarea analizei.

14. Deci „binele" este indefinibil; și totuși, din câte știu eu, există un singur autor în domeniul eticii, Prof. Henry Sidgwick, care a recunoscut clar și a afirmat acest lucru. Vom vedea, într-adevăr, cât de departe se situează multe din cele mai reputate sisteme etice, de concluziile ce decurg din acest fapt. Pentru moment nu voi cita decât un singur exemplu, care va servi pentru a ilustra semnificația și importanța acestui principiu, anume că „binele" este indefinibil, sau, după cum spune prof. Sidgwick, este o „noțiune nonanalizabilă". Este un exemplu la care se referă însuși prof. Sidgwick, într-o notă asupra pasajului în care susține că „ar trebui" este nonanalizabil.[1]

[1] *Methods of Ethics*, Bk. 1, Chap. iii, §1 (6th edition).

„Bentham," spune Sidgwick, „susţine că principiul său fundamental «afirmă cea mai mare fericire a tuturor acelora al căror interes este implicat ca fiind scopul final corect şi propriu-zis al tuturor acţiunilor umane»"; şi totuşi „limbajul utilizat de el în alte pasaje pare să implice" că prin cuvântul „corect" el *înţelege* ceva „conducând spre o fericire generală". Prof. Sidgwick vede imediat că, dacă iei aceste două afirmaţii împreună, obţii rezultatul absurd că „cea mai mare fericire este scopul final al acţiunilor umane, care conduce la fericirea generală"; şi atât de absurd i se pare lui să denumeşti acest rezultat – aşa cum o face Bentham – ca fiind „principiul fundamental al unui sistem moral", încât sugerează că Bentham propabil că nu asta a avut în gând. Totuşi chiar prof. Sidgwick afirmă în altă parte[1] că hedonismul psihologic este „nu rareori confundat cu hedonismul egoist"; şi această confuzie, după cum vom vedea, se bazează în principal pe aceeaşi eroare – eroarea naturalistă – care este implicată şi în afirmaţiile lui Bentham. Prof. Sidgwick admite, deci, că această eroare este uneori comisă, aşa absurdă cum este ea; şi eu sunt înclinat să cred că Bentham s-ar putea să fie într-adevăr unul dintre cei care au comis-o. Mill, după cum vom vedea, a comis-o cu certitudine. În orice caz, indiferent dacă Bentham a comis-o sau nu, doctrina lui, aşa cum a fost citată anterior, ne va servi ca o foarte bună ilustrare a acestei erori, şi a importanţei propoziţiei contrare, că binele este indefinibil.

Să examinăm această doctrină. Bentham pare să susţină – aşa spune prof. Sidgwick – că cuvântul „corect" înseamnă „conducător spre fericire generală". Ei bine, această afirmaţie, în sine, nu implică cu necesitate eroarea naturalistă. Deoarece cuvântul „corect" este în mod cât se poate de obişnuit asociat cu acţiuni care duc la atingerea a ceea ce este bine; care sunt considerate ca fiind mijloace de atingere a idealului şi nu scopuri-în-sine. Această semnificaţie a lui „corect", ca desemnând ceva ce este bun ca o cale, indiferent dacă aceasta este sau nu şi un bine ca scop, este într-adevăr sensul pe care îl voi

[1] *Methods of Ethics*, Bk. 1, Chap. iv, §1.

atribui eu cuvântului. Dacă Bentham ar fi utilizat cuvântul „corect" cu această semnificaţie, ar fi fost absolut logic ca el să *definească* acest cuvânt drept „care conduce la o fericire generală", *cu condiţia* ca (şi vă rog să reţineţi această rezervă) să fi demonstrat deja, sau să fi enunţat ca axiomă, că fericirea generală este *„binele"*, sau (ceea ce este echivalent cu asta) că fericirea generală este singurul lucru bun. Deoarece în acest caz el ar fi definit deja *binele* ca fiind fericirea generală (o poziţie perfect logică, după cum am văzut, în raport cu punctul de vedere conform căruia „binele" nu este definibil) şi, din moment ce corect a fost definit drept „care conduce la *«binele»*", asta ar *însemna* de fapt „care conduce la fericire generală". Dar această cale de a scăpa de acuzaţia de a fi comis eroarea naturalistă a fost închisă de însuşi Bentham. Deoarece principiul său fundamental este, aflăm noi, că cea mai mare fericire a tuturor celor interesaţi este *ceea ce este corect* şi *scopul* final al acţiunilor umane. El foloseşte deci cuvântul „corect" referitor la un scop ca atare, nu numai referitor la căile care duc la acel scop; şi, aşa stând lucrurile, „corect" nu mai poate fi definit drept „conducând spre fericirea generală", fără să invocăm eroarea în chestiune. Deoarece acum este evident că definiţia noţiunii corect drept conducând la fericirea generală poate fi utilizată de el în sprijinul principiului fundamental că fericirea generală este scopul corect; în loc să fie el însuşi dedus din acel principiu. Dacă „corect" înseamnă, prin definiţie, conducând la fericirea generală, atunci este evident că fericirea generală este scopul corect. Nu este necesar acum să se demonstreze mai întâi sau să se enunţe că fericirea generală este scopul corect, înainte ca noţiunea corect să fie definită drept conducând la fericirea generală – o procedură perfect valabilă; dar dimpotrivă, definirea dreptăţii drept conducătoare la fericirea generală demonstrează că fericirea generală este scopul corect – o procedură care nu este deloc valabilă, din moment ce, în acest caz, afirmaţia că „fericirea generală este scopul drept al acţiunilor umane" nu mai este câtuşi de puţin un principiu etic, ci fie, după cum am văzut, un enunţ ce se referă la înţelesul unui

cuvânt, fie o propoziţie despre *natura fericirii* generale, nu despre dreptatea sau bunătatea ei.

Ei bine, nu doresc ca importanţa pe care o atribui acestei erori să fie greşit înţeleasă. Descoperirea ei nu duce câtuşi de puţin la respingerea afirmaţiei lui Bentham, conform căreia cea mai mare fericire este scopul propriu-zis al acţiunilor umane, dacă aceasta este considerată ca un enunţ etic, aşa cum, fără nici o îndoială, a şi avut el intenţia să fie. La fel, acest principiu poate fi adevărat, vom discuta dacă este aşa în capitolele ulterioare. Bentham ar fi putut să şi-l susţină în continuare, aşa cum a făcut-o prof. Sidgwick, chiar dacă a comis această eroare. Ceea ce susţin eu, însă, este că *temeiurile* pe care le dă el pentru afirmaţiile sale etice sunt eronate, câtă vreme constau dintr-o definiţie a noţiunii de corect. Ceea ce sugerez eu este că el nu le-a perceput ca fiind eronate; că, dacă s-ar fi întâmplat asta, ar fi fost obligat să caute alte motivaţii în sprijinul utilitarismului său; şi că, dacă ar fi căutat alte motivaţii, *n-ar fi găsit* nici unele pe care să le poată considera ca suficiente. În acest caz ar fi schimbat întregul sistem – o consecinţă de maximă importanţă. Neîndoielnic, este în egală măsură posibil ca el să fi considerat alte motivaţii ca fiind suficiente, şi în acest caz sistemul său etic, în privinţa rezultatelor principale, ar fi fost încă valabil. Dar, chiar şi în acest din urmă caz, faptul că face uz de eroare este o serioasă obiecţie pentru el, în calitate de filozof etic. Deoarece preocuparea eticii – şi insist asupra acestei idei – nu este numai să obţină rezultate adevărate, ci şi să găsească motivaţii valide pentru ele. Obiectul direct al eticii este cunoaşterea, nu practica; şi oricine se foloseşte de eroarea naturalistă nu atinge, cu certitudine, acest prim obiectiv, indiferent cât de corecte sunt principiile sale practice.

Obiecţiile mele la naturalism sunt, deci, în primul rând că nu oferă deloc motivaţii – cu atât mai puţin motive valide – pentru nici un principiu etic; şi prin aceasta deja nu reuşeşte să satisfacă cerinţele eticii, ca studiu ştiinţific. Dar în al doilea rând eu afirm că, deşi nu motivează nici un principiu etic, este o cauză pentru acceptarea unor principii false – induce mintea

în eroare, făcând-o să accepte principii etice false; şi asta este contrar tuturor ţelurilor eticii. Este uşor de văzut că, dacă începem prin a defini comportamentul corect ca un comportament conducând spre fericirea generală; apoi, ştiind că comportamentul corect este, în mod universal, un comportament conducând la bine, ajungem foarte uşor la rezultatul că binele este fericirea generală. Dacă, pe de altă parte, admitem o dată că trebuie să ne începem etica noastră fără o definiţie, vom fi mult mai apţi să fim atenţi, înainte de a adopta vreun principiu etic, indiferent care; şi cu cât vom fi mai atenţi, cu atât pare mai puţin probabil că vom adopta un principiu fals. La asta se poate răspunde: Da, dar vom avea grijă de noi doar până la stabilirea definiţiei, şi s-ar putea ca doar atât să fie corect. Dar voi încerca să arăt că nu aşa stau lucrurile. Dacă pornim cu convingerea că se poate găsi o definiţie a binelui, pornim cu convingerea că binele nu poate însemna nimic altceva decât o anume proprietate a lucrurilor; şi singura noastră preocupare va fi să descoperim ce este această proprietate. Dar dacă admitem că, în ceea priveşte înţelesul binelui, orice poate fi bun, pornim la drum cu o minte mult mai deschisă. Mai mult, în afară de faptul că, atunci când credem că avem o definiţie, nu ne putem apăra logic principiile noastre etice, indiferent cum procedăm, vom fi mult mai puţin capabili să ni le apărăm bine, chiar dacă o facem ilogic. Deoarece vom pleca de la convingerea că binele trebuie să însemne cutare şi cutare lucru, şi de aceea vom fi înclinaţi fie să înţelegem greşit argumentele opozanţilor noştri sau să le retezăm scurt, cu replica „Aceasta nu este o întrebare deschisă: chiar înţelesul cuvântului decide; nimeni nu poate gândi altfel decât dacă face o confuzie.

15. Prima noastră concluzie în privinţa obiectului Eticii este, deci, că există un obiect de gândire simplu, care nu este definibil, care este non-analizabil, şi în raport cu care trebuie definită ea. Cum anume vom numi acest obiect unic este absolut indiferent, atâta vreme cât recunoaştem ce este el şi că diferă de alte obiecte. Cuvintele care sunt în mod curent considerate ca semne în cadrul judecăţilor etice se referă în totali-

tate la el; şi sunt expresii ale judecăţilor etice numai pentru că se referă la el. Dar această referire se poate face în două moduri, între care este foarte important să se facă o diferenţiere, dacă e să avem o definiţie completă a gamei de judecăţi etice. Înainte de a trece la a argumenta că există o asemenea noţiune – ce nu este definibilă – implicată în noţiunile etice, am afirmat (§ 4) că este necesar ca etica să enumere toate judecăţile universal adevărate, care susţin că un lucru aşa şi pe dincolo este bun, indiferent unde apare el. Dar, deşi toate judecăţile de acest gen se referă la acea noţiune unică pe care eu am numit-o „bine", acestea nu se referă la ea în acelaşi mod. Ele pot fie să afirme că această unică proprietate este totdeauna atribuită lucrului în discuţie, fie să afirme numai că lucrul în discuţie este *o cauză sau o condiţie necesară* pentru existenţa altor lucruri, cărora le este atribuită această unică proprietate. Natura acestor două specii de judecăţi etice este extrem de diferită; şi o mare parte din dificultăţile care sunt întâlnite în speculaţiile etice ordinare, sunt datorate neglijenţei de a face clar distincţie între ele. Diferenţa existentă între ele este exprimată în limbaj comun prin contrastul dintre termenii „bun ca mijloc" şi „bun în sine", „valoare ca mijloc" şi „valoare intrinsecă". Dar aceşti termeni sunt susceptibili să fie aplicaţi corect doar în cazurile evidente; şi asta pare să se datoreze faptului că diferenţierea dintre concepţiile cărora le aparţin sau pe care le înfăţişează nu a făcut obiectul unor cercetări speciale. Această diferenţiere poate fi scoasă în evidenţă, pe scurt, după cum urmează.

16. Ori de câte ori ne gândim că un lucru este „bun ca mijloc", elaborăm o judecată referitoare la legăturile sale cauzale: ne gândim *atât* că acesta va avea un anume efect particular, *cât şi* că acel efect va fi bun în sine. Dar a găsi judecăţi cauzale care sunt universal adevărate – este de notorietate că ne aflăm în faţa unei probleme de o dificultate extremă. Data destul de recentă la care cele mai multe dintre ştiinţele fizice au devenit exacte şi numărul redus de legi pe care au reuşit să le stabilească sunt dovezi suficiente ale acestei extreme dificultăţi. Cu privire, deci, la cele ce sunt cele mai frecvente

obiecte ale judecăților etice, și anume acțiunile, este evident că nu ne putem declara că măcar una din judecățile noastre cauzale este adevărată, măcar în sensul în care sunt adevărate legile științifice. Nu putem descoperi nici măcar legi ipotetice de forma „Exact această acțiune va produce întotdeauna, în aceste condiții, exact acest efect." Dar de la un raționament etic corect cu privire la efectele unor anumite acțiuni cerem mai mult decât atât, în două privințe. (1) Cerem să știm că o acțiune dată va produce un anumit efect, *indiferent în ce condiții are loc.* Dar asta este, cert, imposibil. Este cert că în circumstanțe diferite aceeași acțiune poate produce efecte care sunt absolut diferite, în toate privințele de care depinde valoarea acelor efecte. Deci nu vom fi niciodată îndreptățiți la mai mult de o *generalizare* – o propoziție de forma *„În general*, acest rezultat se obține în urma acestui tip de acțiune"; și chiar și această generalizare nu va fi adevărată decât dacă circumstanțele în care se desfășoară acea acțiune vor fi în general aceleași. Așa stau, de fapt, lucrurile, în mare măsură, în cadrul unei anumite epoci și stări a societății. Dar când luăm în considerare și alte epoci, în multe din cele mai importante cazuri circumstanțele normale ale unei acțiuni date vor fi atât de diferite, încât generalizarea care este adevărată pentru una dintre ele nu va fi adevărată pentru o alte. Cu privire, deci, la judecățile etice care afirmă că un anume gen de acțiune este bună ca mijloc pentru producerea unui anumit gen de efect, se poate spune că nici unul dintre ele nu va fi *universal* adevărat; și că multe dintre ele, deși *în general* adevărate într-o perioadă, vor fi în general false în alta. Dar (2) mai cerem să știm nu numai că se va produce *un* efect bun, ci și că, în raport cu toate efectele ulterioare influențate de acțiunea în cauză, cantitatea de bine este mai mare decât în cazul oricărei alte acțiuni posibil de îndeplinit. Cu alte cuvinte, pentru a considera că o acțiune este în general un mijloc pentru obținerea binelui înseamnă nu numai să crezi că aceasta produce în general *ceva* bine, ci și că în general produce cel mai mare bine admis de circumstanțe. În această privință judecățile etice despre efectele unei acțiuni implică un grad de dificultate și o

complexitate de departe mult mai mari decât cele pe care le implică stabilirea legilor ştiinţifice. Deoarece pentru ultimele nu trebuie să luăm în considerare decât un singur efect; pe când pentru celelalte este esenţial să luăm în considerare nu numai asta, dar şi efectele acelui efect, şi aşa mai departe, atât cât putem prevedea noi îi viitor. Este, într-adevăr, evident că previziunea noastră nu va ajunge niciodată suficient de departe pentru ca noi să fim siguri că o anumită acţiune va produce cele mai bune efecte posibile. Trebuie să ne declarăm mulţumiţi dacă cea mai mare cantitate de bine pare să fie produsă într-o perioadă limitată. Dar este important să avem grijă ca întreaga serie de efecte din cadrul unei perioade destul de îndelungate să fie luată în considerare de judecăţile noastre curente când afirmăm că o acţiune este bună ca mijloc; şi că această complicaţie suplimentară, care face ca generalizările etice să fie mult mai dificil de stabilit decât legile ştiinţifice, este cea care este implicată în toate discuţiile etice de la ora actuală, şi este de importanţă practică. Cele mai uzuale reguli de comportament implică o serie de consideraţii imediate, cum ar fi a cumpăni între o viitoare sănătate şubredă şi nişte câştiguri imediate; şi chiar dacă nu vom putea niciodată stabili cu oarecare certitudine cum vom realiza cel mai mare bine global, vom încerca cel puţin să ne asigurăm că probabilele rele viitoare nu vor fi mai mari decât binele imediat.

17. Există, deci, judecăţi care exprimă faptul că anumite genuri de lucruri au efecte bune; şi asemenea judecăţi, pentru motivele pe care tocmai le-am enunţat, au importantele caracteristici (1) că este puţin probabil să fie adevărate, dacă afirmă că acel gen de lucruri în discuţie au *totdeauna* efecte bune, şi (2) că, şi dacă nu exprimă decât că *în general* efectele sunt bune, multe dintre ele nu vor fi adevărate decât într-o anume perioadă a istoriei lumii. Pe de altă parte, există judecăţi care afirmă că anumite genuri de lucruri sunt bune în sine; şi acestea diferă de precedentele prin aceea că, dacă sunt adevărate într-un caz oarecare, sunt în totalitate universal adevărate. Este, de aceea, extrem de important să se facă o distincţie netă între aceste două genuri de posibile judecăţi. Amândouă

pot fi exprimate folosind acelaşi limbaj: în ambele cazuri spunem, de obicei, „un lucru aşa şi pe dincolo este bun". Dar într-un singur caz, „bun" înseamnă „bun ca mijloc", doar că acel lucru este un mijloc spre bine – că va avea efecte bune: în celălalt caz va însemna „bun ca scop" – vom considera că lucrul acela în sine are proprietatea care, în primul caz, am considerat-o că aparţine numai efectelor sale. Este clar că acestea sunt afirmaţii foarte diferite la adresa unui lucru; este clar că fiecare în parte sau ambele pot fi enunţate – false cât şi adevărate – la adresa a fel de fel de genuri de lucruri; şi este cert că dacă nu enunţăm foarte clar la care dintre cele două genuri ne referim, şansele noastre de a decide corect dacă aserţiunile enunţate sunt false sau adevărate sunt extrem de reduse. Exact această claritate a înţelesului întrebărilor în discuţie a lipsit până acum aproape în totalitate din speculaţiile etice. Etica a fost permanent preocupată cu precădere de investigarea unei clase limitate de acţiuni. Cu privire la acestea, ne putem întreba *atât cât* sunt ele de bune în sine, *cât şi* cât de departe merge tendinţa lor generală de a produce rezultate bune. Iar argumentele enunţate în dezbaterile etice au fost permanent de ambele tipuri – atât ca să demonstreze că acel comportament în discuţie este bun în sine, cât şi ca să demonstreze că acesta este bun ca o cale. Dar că acestea sunt singurele probleme pe care trebuie să le rezolve orice dezbatere etică, şi că a o rezolva pe una *nu* este acelaşi lucru cu a o rezolva pe cealaltă – aceste două aspecte fundamentale au scăpat observaţiei filozofilor eticii. Problemele etice sunt, de obicei, enunţate într-o formă ambiguă. Se întreabă „Care este datoria unui om în aceste circumstanţe?", sau „Este corect să se acţioneze în acest fel?" sau „Care ar trebui să fie scopurile noastre?". Dar toate aceste întrebări sunt capabile de a fi analizate suplimentar; un răspuns corect la oricare dintre ele implică atât raţionamente asupra a ceea ce este bun în sine cât şi judecăţi cauzale. Aceste implicaţii se păstrează chiar şi în cazul celor care susţin că dispunem de o apreciere directă şi imediată asupra celor ce sunt corecte la modul absolut şi asupra îndatoririlor. O asemenea judecată nu poate însemna decât

că maniera de acțiune aflată în discuție este *cel mai bun* lucru pe care-l avem de făcut; că, acționând astfel, orice bine care *poate* fi atins va fi, într-adevăr, atins; procedând astfel. Acum nu suntem câtuși de puțin preocupați dacă judecata în cauză este și întotdeauna adevărată. Întrebarea este: Ce implică judecata, dacă este adevărată? Și singurul răspuns logic este că, indiferent dacă este adevărată sau falsă, prin enunțarea ei se enunță atât o propoziție apreciind gradul de bunătate al acțiunii în cauză, prin comparație cu alte lucruri, cât și un număr de propoziții cauzale despre ea. Deoarece nu se poate nega că acțiunea va avea consecințe: și nici să se nege că problema consecințelor constă tocmai în aprecierea valorii lor intrinseci, raportată la acțiunea însăși. Afirmând că acțiunea este *cel mai bun* lucru de făcut, noi susținem că aceasta, împreună cu consecințele ei, prezintă o sumă mai mare a valorii intrinseci decât orice altă alternativă posibilă. Și această condiție se poate realiza în oricare din următoarele trei cazuri: (a) Dacă acțiunea în sine are valoare intrinsecă mai mare decât orice alternativă, pe când atât consecințele sale cât și cele ale alternativelor sunt absolut lipsite fie de merite, fie de ne-merite intrinseci; sau (b) dacă, deși consecințele ei sunt intrinsec rele, valoarea intrinsecă totală este mai mare decât cea produsă de orice alternativă; sau (c) dacă consecințele sale fiind intrinsec bune, valoarea lor individuală și cumulată este mai mare decât a oricărei serii alternative. Pe scurt, a afirma că o anume manieră de comportament este, la un moment dat, absolut corectă sau obligatorie este, evident, echivalent cu a afirma că în lume va exista mai mult bine sau mai puțin rău, dacă e adoptată, decât orice altceva s-ar face în loc. Dar aceasta implică o evaluare atât a valorii propriilor ei consecințe, cât și a celei a oricăror alternative posibile. Și că o acțiune va avea cutare și cutare consecințe implică elaborarea unui număr de judecăți cauzale.

În mod similar, în răspunsul la întrebarea „Care ar trebui să fie scopurile noastre?" sunt implicate din nou judecăți cauzale, dar într-un mod oarecum diferit. Avem tendința de a trece cu vederea, pentru că este ceva prea evident, că la aceas-

tă întrebare nu se poate răspunde niciodată corect decât dacă se precizează ceva ce *poate* fi atins. Nu orice poate fi atins; şi, chiar dacă vom considera că nimic ce nu se poate atinge nu este de valoare egală cu ceea ce se poate atinge, existenţa posibilităţii practice de atingere – ca şi valoarea – acestei din urmă categorii sunt considerente esenţiale pentru a le categorisi ca scopuri corecte de acţiune. Prin urmare nici judecăţile noastre despre ce acţiuni ar trebui să îndeplinim, nici chiar judecăţile legate de scopurile la care ar trebui să ducă acestea nu sunt doar pure evaluări asupra valorii intrinseci. Cu privire la primele, o acţiune care este absolut obligatorie *s-ar putea* să nu aibă nici un fel de valoare intrinsecă; că aceasta este perfect virtuoasă poate să însemne doar că va produce cele mai bune efecte posibile. Şi cu privire la celelalte, cele mai bune rezultate posibile ce justifică acţiunea noastră pot avea, în orice caz, măcar atâta valoare intrinsecă pe cât ne permit legile naturii să atingem; şi acestea, la rândul lor, pot să nu aibă nici un fel de valoare intrinsecă, ci pot pur şi simplu să desemneze o cale de a atinge (într-un viitor încă îndepărtat) ceva ce are o astfel de valoare. De aceea, ori de câte ori ne întrebăm „Ce ar trebui să facem?" sau „Ce ar trebui să încercăm să atingem?", ne punem întrebări care implică mai întâi formularea unui răspuns corect la alte două întrebări, complet diferite ca tip una de alta. Trebuie să ştim *atât ce* grad de valoare intrinsecă au diverse lucruri, *cât şi* cum pot fi obţinute aceste lucruri. Dar vasta majoritate a problemelor care au fost discutate până acum în Etică – într-adevăr, în totalitate probleme de natură practică – implică această dublă evaluare; şi au fost dezbătute fără a se face o separare clară a celor două tipuri de probleme implicate. O mare parte dintre vastele disensiuni prevalente în Etică se poate atribui acestei erori de analiză. Prin utilizarea unor elaborări conceptuale în care sunt implicate atât noţiunea de valoare intrinsecă cât şi anumite judecăţi cauzale, ca şi cum ele s-ar referi exclusiv la valoarea intrinsecă, s-au produs două erori devenite aproape universal-valabile. Ori se presupune că nimic nu are valoare intrinsecă – ceea ce este imposibil – ori se presupune că ceea ce este nece-

sar trebuie să aibă valoare intrinsecă. De aici reiese că prima problemă particulară ce trebuie să preocupe etica, anume de a determina ce lucruri au valoare intrinsecă şi în ce grad, nu a fost deloc tratată corespunzător. Şi, pe de altă parte, o dezbatere *amănunţită* a căilor a fost în mare măsură neglijată, datorită unei concepţii obscure a adevărului că aceasta este absolut irelevantă în raport cu problema valorii intrinseci. Dar indiferent cum stau lucrurile, şi indiferent cât de mult este un anume cititor convins că vreunul dintre sistemele mutual-contradictorii dezvoltate în domeniu a dat un răspuns corect la întrebarea ce este valoarea intrinsecă, sau la întrebarea ce ar trebui noi să facem, sau la amândouă, trebuie cel puţin să se admită că problemele legate de ceea ce este cel mai bun în sine şi de ce va duce la cel mai mult bine posibil sunt absolut distincte; că amândouă ţin de obiectul de studiu al eticii; şi că cu cât se face mai clar distincţia între aceste două probleme, cu atât sunt mai mari şansele noastre de a da o soluţie corectă la amândouă.

18. Mai rămâne un singur punct ce nu trebuie omis dintr-o descriere completă a genului de probleme la care trebuie să găsească Etica soluţii. Aceste probleme, după cum am spus deja, se împart în două mari categorii: problema referitoare la ce lucruri sunt bune în sine însele şi problema referitoare la lucrurile de care sunt acestea legate, ca efecte ale lor. În prima dintre acestea, care este problema primară a Eticii, şi a cărei rezolvare este implicit presupusă de a doua, include o comparaţie corectă a diverselor lucruri care au valoare intrinsecă (dacă sunt mai multe astfel de lucruri), relativ la gradul de valoare pe care îl posedă; şi o astfel de comparaţie implică o dificultate de principiu, care a contribuit în mare măsură la confundarea valorii intrinseci cu simpla „bunătate ca mijloc". S-a subliniat că una din diferenţele dintre o judecată care afirmă că un lucru este bun în sine şi o judecată care afirmă că acesta este un mijloc către bine constă în faptul că primul, dacă este adevărat într-un caz particular al lucrului în discuţie, este cu necesitate adevărat în oricare alt caz; pe când un lucru care are efecte bune în anumite circumstanţe s-ar putea să aibă

efecte rele în altele. Acum suntem siguri că toate judecăţile referitoare la valoarea intrinsecă sunt, în acest sens, universale; dar principiul pe care trebuie să-l enunţ acum le poate face cu uşurinţă să pară ca şi cum nu aşa ar sta lucrurile, ci ca şi cum s-ar asemăna cu judecăţile referitoare la mijloace, fiind valabile doar în general. Există, aşa cum se va susţine în continuare, un vast număr de lucruri diferite, având fiecare o valoare intrinsecă; există de asemenea foarte multe care sunt pozitiv rele; şi există o clasă încă şi mai numeroasă de lucruri care par să fie neutre. Dar un lucru aparţinând oricăreia dintre aceste trei clase poate să fie o parte a unui întreg, care include printre componentele sale alte lucruri aparţinând aceleiaşi clase sau celorlalte două; şi aceşti întregi, ca atare, pot de asemenea avea valoare intrinsecă. Paradoxul, asupra căruia este necesar să se atragă atenţia, este că valoarea unui astfel de întreg nu prezintă nici o proporţionalitate în raport cu suma valorilor părţilor sale. Este sigur că un lucru bun poate avea o asemenea relaţie în raport cu un alt lucru bun, încât valoarea întregului astfel format este incomparabil mai mare decât suma valorilor celor două lucruri luate în parte. Este sigur că un întreg format dintr-un lucru bun şi unul neutru poate avea cu mult mai multă valoare intrinsecă decât cea pe care o posedă lucrul bun în sine. Este sigur că două lucruri rele sau un lucru rău şi unul neutru pot forma un întreg mult mai rău decât suma răului încorporat în părţile sale. Şi se pare că lucruri neutre pot la rândul lor fi singurul tip de componente ale unui întreg de mare valoare, fie pozitivă, fie negativă. Pare mult mai îndoielnic că adăugarea unui lucru rău la un întreg bun poate creşte valoarea pozitivă a întregului, sau adăugarea unui lucru rău la un întreg rău poate duce la un întreg având valoare pozitivă; dar aceasta este cel puţin teoretic posibil, iar această posibilitate trebuie să fie luată în consideraţie în investigaţiile noastre etice. Indiferent cum vom soluţiona probleme particulare, principiul este clar. Valoarea unui întreg nu trebuie considerată ca fiind aceeaşi cu suma valorilor părţilor sale.

Un singur exemplu va fi de ajuns pentru a ilustra genul de relaţie aflat în discuţie. Se pare că e adevărat că a conştientiza existenţa unui obiect frumos este un lucru de mare valoare; pe când acelaşi obiect, dacă nimeni nu este conştient de existenţa lui, are, comparativ, mult mai puţină valoare, ba chiar de obicei se spune că nu are nici una. Dar conştientizarea existenţei unui obiect frumos este cu certitudine un întreg, în care putem distinge ca părţi, pe de-o parte, obiectul şi, pe de altă parte, conştientizarea existenţei lui. Acum, acest ultim factor pare a fi o parte a unui întreg diferit, ori de câte ori conştientizăm existenţa unui obiect; şi se pare că unele dintre aceste întreguri au, indiferent de situaţie, o valoare foarte mică, şi pot fi chiar neutre sau pozitiv rele. Totuşi, nu totdeauna putem atribui gradul redus de valoare doar unor neajunsuri (lipsuri) pozitive ale obiectului, ceea ce diferenţiază fenomenul de conştientizarea frumuseţii; obiectul în sine poate fi pe cât de apropiat cu putinţă de neutralitatea perfectă. De aceea, din moment ce simpla conştientizare nu conferă totdeauna o valoare mare întregului din care face parte, chiar dacă obiectul ei nu are nişte neajunsuri considerabile, nu putem atribui marea superioritate a conştientizării existenţei unui lucru frumos în raport cu lucrul frumos în sine doar simplei adăugări a valorii conştientizării la aceea a lucrului frumos. Indiferent care poate fi valoarea conştientizării, aceasta nu poate da întregului din care face parte o valoare proporţională cu suma dintre valoarea ei şi aceea a obiectului ei. Dacă aşa stau lucrurile, atunci avem aici un exemplu de întreg având o valoare intrinsecă diferită de suma valorilor cuprinse în părţile sale; şi fie că este sau nu aşa, acest exemplu ilustrează ce se înţelege prin această diferenţă.

19. Există, deci, întreguri care posedă proprietatea că valoarea lor intrinsecă este diferită de suma valorilor părţilor lor; şi relaţiile existente între asemenea componente şi întregul din care fac parte nu au fost, până acum, nici analizate separat, nici n-au primit o denumire specifică. Trebuie remarcate în mod deosebit două aspecte. (1) Este clar că existenţa unui component oarecare de acest gen este o condiţie necesară

pentru existența acelui bun care este constituit de întreg. Și exact același vocabular va exprima de asemenea relația dintre un mijloc și lucrul bun care este efectul acestuia. Dar totuși, între cele două cazuri, există o diferență de cea mai mare importanță, constituită din faptul că un component este – pe când o cale nu este – o parte a lucrului bun pentru existența căruia existența sa este o condiție necesară. Necesitatea conform căreia, dacă bunul în cauză este să existe, cale spre el trebuie și ea să existe, nu este decât o necesitate naturală sau cauzală. Dacă legile naturii ar fi diferite, exact același bun s-ar putea să existe, deși ceea ce este acum o condiție necesară a existenței sale s-ar putea să nu mai existe. Existența unei căi nu are valoare intrinsecă; și dispariția ei completă nu va afecta cu nimic valoarea acelui lucru pentru atingerea căruia este acum o necesitate. Dar, în cazul unui component al unui întreg de genul celui pe care-l avem noi acum în vedere, situația este cu totul alta. În acest caz existența binelui în cauză este de neconceput, decât dacă există și componentul respectiv. Relația de necesitate dintre cele două este absolut independentă de legile naturii. Ceea ce se afirmă că are valoare intrinsecă este chiar existența întregului; și existența întregului implică existența părților sale. Presupuneți o parte îndepărtată, și ceea ce rămâne *nu* mai este ceea ce se afirmase că are valoare intrinsecă; dar dacă vom presupune o cale îndepărtată, ceea ce rămâne este exact ceea ce s-a afirmat că are valoare intrinsecă. Și totuși (2) existența părții *în sine* nu are mai multă valoarę intrinsecă decât existența căii. Tocmai acest fapt constituie paradoxul relației pe care o dezbatem. Tocmai s-a spus că ceea ce are valoare intrinsecă este existența întregului, și că aceasta implică existența părților sale; și din aceasta se pare că este o inferență absolut naturală să se considere că existența unei părți are valoare intrinsecă. Dar această inferență este tot atât de falsă ca și dacă, pornind de la faptul că despre o mulțime de două pietre se spune că sunt două, am ajunge la concluzia că despre fiecare în parte putem spune că sunt două. O parte a unui întreg valoros are exact aceeași valoare când aceasta este – ca și când nu este – parte a acelui întreg. Dacă are valoare în

circumstanţe diferite, valoarea ei nu este cu nimic mai mare când este parte dintr-un întreg cu mult mai valoros; şi dacă nu are nici o valoare în sine, tot fără nici o valoare rămâne, indiferent cât de mare este aceea a întregului din care face ea parte acum. Nu avem deci nici o justificare să afirmăm că unul şi acelaşi lucru este, în anumite circumstanţe, intrinsec bun, şi în altele nu; aşa cum avem justificare să afirmăm despre o cale că aceasta uneori produce şi uneori nu produce rezultate bune. Şi totuşi suntem îndreptăţiţi să afirmăm că este de departe mai de dorit ca un anume lucru să existe în anumite circumstanţe decât în altele; şi anume când există şi alte lucruri, aflate în asemenea relaţii cu acesta încât să formeze împreună un întreg cu mult mai valoros. *Acel lucru* nu va avea mai multă valoare intrinsecă în aceste circumstanţe decât în altele; *acel lucru* nu va fi cu necesitate nici măcar un mijloc către existenţa unor lucruri având mai multă valoare intrinsecă: dar va fi, la fel ca un mijloc, o condiţie necesară pentru existenţa acelui ceva care *are* valoare intrinsecă mai mare, deşi, spre deosebire de un mijloc, acesta va fi el însuşi o parte a acestui ceva mai valoros.

20. Am spus că această relaţie cu totul particulară dintre parte şi întreg pe care tocmai am încercat să o definesc este una care nu a primit o denumire separată. De aceea ar fi util să aibă una; şi există o denumire care s-ar putea să-i fie cât se poate de adecvată, dacă ar putea fi desprinsă de nefericita ei utilizare curentă actuală. Filozofii, mai ales cei care mărturisesc că au avut mari foloase de pe urma studiului scrierilor lui Hegel, au făcut în ultima vreme foarte mult uz de termenii „întreg organic", „unitate organică", „relaţie organică". Motivul pentru care aceşti termeni ar putea fi cât se poate de adecvaţi pentru utilizare în sensul sugerat anterior este că relaţia cu totul particulară dintre parte şi întreg, ce tocmai a fost definită, este una din proprietăţile care diferenţiază întregurile cărora aceştia li se aplică cu cea mai mare frecvenţă. Şi motivul pentru care este de dorit ca aceştia să fie separaţi de actuala lor utilizare este că, aşa cum sunt utilizaţi în prezent, nu au un sens distinct, ci dimpotrivă, utilizarea lor implică şi propagă erori datorate confuziilor.

A afirma despre un lucru că este un „întreg organic" implică, în general, a înțelege prin aceasta că părțile lui sunt legate una de alta și față de el însuși ca o cale de scopul ei; de asemenea se mai înțelege implicit că ele au o proprietate descrisă printr-o frază de genul că nu au „nici un înțeles sau semnificație desprinse din întreg"; și în final un asemenea întreg este de asemenea tratat ca și cum ar avea proprietatea căreia propun eu să i se atribuie acest nume. Dar cei care utilizează acest termen nu ne dau, în general, nici un indiciu despre cum presupun ei că aceste trei proprietăți sunt legate una de alta. Se pare că în general se presupune că ele sunt identice; și totdeauna, cel puțin că ele sunt cu necesitate legate una de alta. Că nu sunt identice, eu unul am încercat deja să demonstrez; a le presupune astfel înseamnă a neglija chiar diferențele ce au fost evidențiate în ultimul paragraf; și sensul actual de utilizare a acestora ar putea fi abandonat fie și numai datorită faptului că încurajează o asemenea neglijență. Dar un motiv cu mult mai pregnant pentru această abandonare este că, departe de a fi cu necesitate legată de celelalte, cea de-a doua este o proprietate ce nu poate fi atribuită nici unui obiect, fiind o concepție contradictorie în sine; în timp ce prima, dacă avem în vedere cel mai important dintre înțelesurile pe care le poate avea, se aplică în multe cazuri, cărora nu avem absolut nici un motiv să considerăm că li se poate aplica și cea de-a treia, iar cea de-a treia se aplică sigur multor cazuri cărora prima nu li se poate aplica.

21. Aceste relații între cele trei proprietăți care tocmai au fost puse în evidență pot fi ilustrate făcând apel la un întreg de genul celor din care a derivat denumirea de „organic" – un întreg care este, în sens științific, un organism – și anume corpul uman.

(1) Există între multele părți ale trupului nostru, deși nu chiar între toate, o relație ce a fost familiar enunțată în fabula – atribuită lui Menenius Agrippa – despre pântece și membre. Găsim în el părți de asemenea natură încât continuitatea de existență a uneia este o condiție necesară pentru continuitatea de existență a alteia; în timp ce continuitatea de existență a

acesteia din urmă este, de asemenea, o condiție necesară pentru continuitatea de existență celei dintâi. Aceasta duce, nici mai mult nici mai puțin, decât la a susține că în trup avem două lucruri, amândouă cu o oarecare durată de existență, care se găsesec într-o relație de dependență cauzală mutuală unul în raport cu celălalt – o relație de „reciprocitate". În mod frecvent, asta este tot ce se are în vedere atunci când afirmăm că părțile trupului formează o „unitate organică" sau că ele sunt mutual căi și scopuri una în raport cu alta. Și cu certitudine aceasta este una din caracteristicile pregnante ale lucrurilor vii. Dar ar fi extrem de nesăbuit să afirmăm că această relație de dependență cauzală mutuală nu a fost evidențiată decât în cazul lucrurilor vii, și de aceea este suficientă pentru a defini diferența specifică a acestora. Și este evident că dintre două astfel de lucruri aflate într-o astfel de relație de dependență mutuală, s-ar putea ca nici unul să nu aibă valoare intrinsecă, sau ca unul să aibă și celuilalt să-i lipsească. Acestea nu sunt cu necesitate „scopuri" unul în raport cu celălalt în absolut nici un sens, exceptând pe cel în care „scop" înseamnă „efect". Și mai mult, este clar că în acest sens întregul nu poate fi un scop în raport cu nici una din părțile sale. Suntem dispuși să vorbim de „întreg" în contrast cu una din părțile sale, când de fapt prin asta înțelegem *restul* părților sale. Dar în sens strict, întregul trebuie să includă toate părțile sale și nici o parte nu poate fi o cauză pentru întreg, deoarece nu poate fi o cauză pentru ea însăși. De aceea este clar că această relație de dependență cauzală mutuală nu are nici o implicație cu privire la valoarea vreunuia dintre obiectele la care se referă; și că, chiar dacă ambele obiecte se întâmplă să aibă valoare, această relație dintre ele este una care nu poate exista între parte și întreg.

Dar (2) se poate de asemenea întâmpla ca trupul nostru, ca un întreg, să aibă o valoare mai mare decât suma valorilor părților sale; și aceasta poate fi ceea ce se înțelege când se spune că părțile sunt căi spre întreg. Este evident că dacă se pune întrebarea „De ce *trebuie* părțile să fie așa cum sunt?", un răspuns corespunzător ar putea fi „Deoarece întregul pe

care-l formează are atâta valoare". Dar este tot atât de evident că relaţia pe care prin aceasta o presupunem ca existând între parte şi întreg este complet diferită de cea pe care o presupunem că există între parte şi parte, când spunem că „Această parte există, deoarece acea parte nu ar putea exista fără ea". În ultimul caz afirmăm că între cele două părţi există o legătură cauzală; dar, în primul caz, între parte şi întreg nu poate exista o legătură cauzală, şi relaţia care afirmăm că există între ele poate exista chiar şi dacă între părţi nu există nici o legătură cauzală. Nu toate părţile unei picturi se află în acea relaţie de dependenţă cauzală mutuală în care se află anumite părţi ale corpului, şi totuşi existenţa acelora dintre ele ce nu se află într-o asemenea relaţie poate fi absolut esenţială pentru valoarea întregului. Cele două tipuri de relaţii sunt de natură absolut diferită, şi nu putem deduce existenţa uneia din cea a celeilalte. De aceea nu poate fi câtuşi de puţin util ca ambele să fie incluse într-o aceeaşi denumire; şi dacă este să spunem că un întreg este organic deoarece părţile lui sunt (în acest sens) „mijloace" către întreg, atunci *nu* trebuie să spunem că acesta este organic deoarece părţile sale sunt dependente cauzal una de alta.

22. Dar în cele din urmă (3) sensul care a fost cel mai pregnant în utilizări recente ale termenului „întreg organic" este acela prin care se presupune că părţile unui asemenea întreg au o proprietate pe care nu este posibil să o aibă părţile nici unui întreg. Se presupune că exact aşa cum întregul nu ar putea fi ceea ce este decât cu condiţia existenţei părţilor, tot aşa părţile nu ar fi ceea ce sunt decât cu condiţia existenţei întregului; şi prin aceasta se înţelege nu numai că o anume parte nu poate exista decât dacă există şi celelalte (ceea ce se întâmplă atunci când între părţi există relaţia (1)), ci de fapt că partea nu este un obiect distinct de gândire – că întregul, din care aceasta este parte, este, la rândul său, parte din aceasta. Că această supoziţie este contradictorie în sine se poate demonstra doar după extrem de puţină reflecţie. Putem admite, într-adevăr, că atunci când un anume lucru este parte a unui întreg, acesta posedă o proprietate pe care nu o posedă

altfel – anume că este parte din acel întreg. Dar ceea ce nu se poate admite este că această proprietate modifică natura sau intră în definiţia acelui lucru care o posedă. Când ne gândim la parte *în sine*, înţelegem *exact ceea ce* afirmăm, în acest caz, că aceasta *are* proprietatea de a fi parte din întreg; şi simpla afirmaţie că este parte a întregului implică faptul că trebuie să fie diferită de ceea ce se afirmă despre ea. Altfel ne contrazicem noi înşine, din moment ce afirmăm că nu aceasta, ci altceva – anume aceasta împreună cu ceea ce afirmăm despre ea – are proprietatea pe care o afirmăm despre ea. Pe scurt, este evident că nici o parte nu poate conţine analitic întregul căruia îi aparţine, sau oricare parte a acelui întreg. Relaţia de la parte la întreg *nu* este aceeaşi cu cea de la întreg la parte; şi chiar definiţia celei din urmă este aceea că aceasta nu conţine analitic acel lucru despre care se spune că este parte a lui. Şi totuşi exact această doctrină contradictorie în sine este marca esenţială care demonstrează influenţa lui Hegel asupra filozofiei moderne – o influenţă prevalentă aproape în totalitatea gândirii filozofice ortodoxe. Aceasta se înţelege în general prin revolta împotriva falsificării prin abstractizare: că un întreg este întotdeauna parte a părţilor sale! „Dacă vreţi să cunoaşteţi adevărul despre o parte" ni se spune, „trebuie să aveţi în vedere nu acea parte, ci numai întregul." Totuşi este clar că despre o parte trebuie să fie adevărat că este parte a întregului; şi este evident că atunci când spunem că este o parte, *nu* înţelegem prin aceasta doar că întregul este o parte a lui însuşi. De aceea această doctrină, conform căreia o parte nu are „nici un înţeles sau semnificaţie în afara întregului căreia îi aparţine" trebuie să fie pur şi simplu respinsă. Aceasta se deduce de la sine din faptul că afirmaţia „Aceasta este o parte a acelui întreg" are o semnificaţie; şi pentru ca aceasta să poată avea o semnificaţie, atât subiectul cât şi proprietatea atribuită trebuie să aibă o semnificaţie distinctă. Şi este uşor de observat cum a fost generată această doctrină prin confuzie cu cele două relaţii (1) şi (2), care pot fi, într-adevăr, proprietăţi ale întregurilor.

(a) *Existența* unei părți poate fi legată printr-o necesitate naturală sau cauzală de existența altor părți ale întregului din care face parte; mai mult, ceea ce este parte a unui întreg și ceea ce a încetat a mai fi o astfel de parte intrinsecă pot fi așezate sub una și aceeași denumire. Astfel, ca să luăm un exemplu tipic, dacă din trupul uman se taie un braț, obiectul respectiv tot braț îl numim. Totuși un braț, atunci când face parte din trup, diferă fără nici o îndoială de un braț mort: Și de aceea putem deveni cu ușurință tentați să spunem că „Brațul care este parte a trupului nu ar fi ceea ce este, dacă n-ar fi o parte a trupului" și să considerăm că această contradicție căreia i-am dat glas este în realitate o caracteristică a lucrurilor. Dar, de fapt, brațul mort nu este în nici un caz o parte a trupului: acesta nu este decât *parțial* identic cu brațul viu. Acele părți ale lui care sunt identice cu părțile brațului viu sunt exact la fel, indiferent dacă aparțin sau nu trupului; și ele constituie un exemplu indubitabil al unuia și aceluiași lucru care o dată este o parte și o dată nu este o parte a presupusului „întreg organic". Pe de altă parte acele proprietăți pe care *le posedă* brațul viu și *nu* le mai posedă brațul mort nu există într-o formă modificată în acesta: ele pur și simplu nu mai există *deloc*. Printr-o necesitate cauzală, existența lor depinde de existența acelei relații în raport cu părțile trupului pe care am enunțat-o atunci când am afirmat că ele sunt parte a acestuia. Totuși, cu cea mai mare certitudine, *dacă* vreodată n-ar fi fost parte a trupului, ele *ar trebui* să fie exact ceea ce sunt când sunt parte a trupului. Că ele diferă intrinsec de proprietățile brațului mort și că sunt o parte a trupului – acestea sunt propoziții care, din punct de vedere analitic, nu au nici o legătură una cu alta. Nu există nici o contradicție în a presupune că ele prezintă asemenea diferențe intrinseci și totuși nu sunt o parte a trupului.

Dar (b) atunci când ni se spune că un braț viu nu are nici *un înțeles sau semnificație* desprins de trupul căruia îi aparține, ni se sugerează o eroare diferită. „A avea înțeles sau semnificație" este de obicei o expresie utilizată cu sensul de „a avea importanță"; și aceasta înseamnă de fapt „a avea valoare

fie ca mijloc fie ca scop". Ei bine, este absolut posibil ca un braţ viu, desprins de trupul său, să nu aibă nici o valoare intrinsecă; deşi întregul în care el este parte are foarte multă valoare intrinsecă datorată prezenţei sale. De aceea vom fi foarte uşor tentaţi să spunem că, în calitate de parte a trupului, acesta are valoare foarte mare, pe când *în sine* nu are nici una; şi de aici că întregul său „înţeles" rezidă în relaţia în raport cu trupul. Dar de fapt valoarea în discuţie nu-*i* aparţine absolut deloc acestuia. A avea valoare doar ca o parte este echivalent cu a nu avea valoare deloc, dar a fi parte din ceva ce are. Datorită faptului că neglijează această precizare, afirmaţia că o parte are o valoare, *ca o parte*, pe care altfel nu ar fi avut-o, duce uşor la presupunerea că aceasta este, de asemenea, diferită, ca o parte, de ceea ce ar fi fost altfel; deoarece este adevărat că două lucruri care au valoare diferită trebuie să difere şi în alte privinţe. De aceea presupunerea că unul şi acelaşi lucru are mai multă valoare intrinsecă la un moment dat decât la un altul, deoarece în primul caz este parte a unui întreg mai valoros decât în al doilea, a încurajat concepţia contradictorie în sine că unul şi acelaşi lucru poate fi două lucruri diferite, şi că doar în una din formele sale acesta este într-adevăr ceea ce este.

Pentru aceste motive, acolo unde pare convenabil, îmi voi lua libertatea să utilizez termenul de „organic" cu o semnificaţie specială. Îl voi utiliza pentru a desemna faptul că un întreg are o valoare intrinsecă diferită cantitativ de suma valorilor părţilor sale. Îl voi utiliza pentru a desemna acest fapt şi numai acesta. Termenul nu va implica existenţa nici unei relaţii cauzale între părţile întregului în cauză. Şi nu va implica nici faptul că părţile sunt de neconceput altfel decât ca părţi ale acelui întreg, sau că, atunci când sunt părţi ale unui astfel de întreg, ele au o valoare întrinsecă diferită de cea pe care o au atunci când nu sunt părţi ale acelui întreg. Înţeleasă în acest sens special şi perfect definit, relaţia existentă între un întreg organic şi părţile sale este una din cele mai importante pe care etica trebuie să le identifice. O parte importantă a acestei ştiinţe ar trebui să se ocupe de compararea valorii relative a

unor bunuri diferite; şi la efectuarea acestor comparaţii se va comite cea mai grosieră eroare dacă se va presupune că ori de câte ori două lucruri formează un întreg, valoarea acelui întreg este doar suma valorilor celor două lucruri. Deci cu această chestiune a „întregurilor organice" am finalizat enumerarea genurilor de probleme care constituie obiectul de studiu al eticii.

23. Pe parcursul acestui capitol ne-am străduit să argumentăm următoarele concluzii. (1) Particularitatea Eticii nu este aceea că investighează aserţiuni sau enunţuri legate de comportamentul uman, ci aceea că investighează enunţuri legate de acea proprietate a lucrurilor desemnată sau indicată prin termenul „bine" şi de proprietatea contrară acesteia, desemnată prin termenul „rău". Pentru a-şi elabora concluziile, această ştiinţă trebuie să cerceteza valoarea de adevăr a *tuturor* afirmaţiilor de acest gen, *cu excepţia* acelora care enunţă legătura dintre această proprietate şi o realitate unică (1–4). (2) Această proprietate, în raport cu care trebuie definit obiectul de studiu al Eticii, este ea însăşi simplă şi de nedefinit (5–14). Şi (3) toate enunţurile despre legătura ei cu alte lucruri sunt de două – şi numai de două – tipuri: ele fie enunţă în ce măsură lucrurile în sine posedă această proprietate, fie enunţă relaţii cauzale dintre alte lucruri şi cele care posedă această proprietate (15–17). În cele din urmă, (4) luând în consideraţie gradul diferit în care lucrurile în sine posedă această proprietate, trebuie să ţinem cont de faptul că un întreg o poate poseda într-un grad diferit de cel care este obţinut prin însumarea gradelor în care părţile sale o posedă (18–22).

CAPITOLUL II

ETICI NATURALISTE

24. Din concluziile de la Capitolul I rezultă că problemele etice intră într-una sau alta din cele trei mari clase. Prima clasă conţine o singură problemă – Care este natura acelei predicaţii speciale, a cărei relaţie cu alte lucruri constituie obiectul tuturor celorlalte investigaţii ale eticii? Sau, cu alte cuvinte: Ce *se înţelege* prin bine? La această primă întrebare am încercat deja să răspund. Această predicaţie specială şi specifică, în raport cu care trebuie să fie definită sfera eticii este simplă, nonanalizabilă, indefinibilă. Mai rămân două clase de probleme ce se referă la relaţia dintre această predicaţie şi alte lucruri. Ne putem întreba fie (1) Căror lucruri şi în ce grad li se poate ataşa această predicaţie? Care lucruri sunt bune în sine? fie (2) Prin ce căi vom fi noi în stare să facem ceea ce există în lume pe cât de bun cu putinţă? Care sunt relaţiile cauzale între ceea ce este bun în sine şi celelalte lucruri?

În capitolul de faţă şi în următoarele două îmi propun să discut anumite teorii, care ne oferă un răspuns la întrebarea Ce este binele în sine? Am spus absolut intenţionat şi în cunoştinţă de cauză „*un* răspuns": deoarece aceste teorii sunt în totalitate caracterizate de faptul că, dacă ar fi adevărate, ar simplifica foarte mult studiul eticii. Toate aceste teorii susţin că există *un singur* gen de fapte a căror existenţă să aibă vreo valoare. Dar mai posedă şi o altă caracteristică – motivul pentru care am considerat necesar să le grupez pe toate laolaltă şi să le tratez primele: anume că motivul principal pentru care acel *unic* gen de fapte pe care-l desemnează ele şi despre care se susţine că defineşte unicul bine este acela că se susţine că acesta defineşte ceea ce se înţelege prin „binele" însuşi. Cu alte cuvinte, toate acestea sunt teorii despre scopuri sau idealuri, a căror adoptare se datorează în principal comiterii a ceea ce eu am numit eroarea naturalistă: în toate se face confuzie

între primul şi cel de-al doilea din cele trei tipuri de probleme la care le poate ridica etica. Într-adevăr, acesta este faptul care explică îndârjirea cu care susţin că doar un singur gen de lucruri este bun. Faptul că un lucru trebuie să fie bun, se susţine, *înseamnă* că posedă această proprietate singulară: şi de aceea (se susţine) doar ceea ce posedă această proprietate este bun. Deducţia pare cât se poate de normală; şi totuşi ceea ce se înţelege prin ea este ceva auto-contradictoriu. Deoarece cei care afirmă asta nu reuşesc să înţeleagă că concluzia lor „ceea ce posedă această proprietate este bun" este o propoziţie semnificativă: că aceasta nu înseamnă fie „ceea ce posedă această proprietate, posedă această proprietate", fie „cuvântul «bun» desemnează faptul că un lucru posedă această proprietate". Şi totuşi, dacă nu înseamnă nici unul din aceste două lucruri, concluzia îşi contrazice propriile premise.

Îmi propun de aceea să discut anumite teorii despre ceea ce este bine în sine, care sunt bazate pe eroarea naturalistă, prin aceasta înţelegând că tocmai comiterea acestei erori a fost principala cauză a largii acceptări de care se bucură. Discuţia va fi orientată atât (1) spre ilustrarea suplimentară a faptului că eroarea naturalistă este, într-adevăr, o eroare, sau, cu alte cuvinte, că suntem cu toţii conştienţi de o anumită calitate simplă, care (doar ea şi numai ea) este ceea ce înţelegem prin termenul „bine"; şi (2) să demonstrez că nu numai unul, ci multe lucruri diferite, posedă această proprietate. Deoarece nu am nici o speranţă să recomand spre adoptare doctrina conform căreia lucrurile care sunt bune nu-şi datorează această bunătate a lor posedării în comun a oricărei alte proprietăţi fără a mă exprima critic la adresa doctrinelor principale existente până acum, şi opuse acesteia, a căror putere de a se autoimpune este demonstrată de larga răspândire de care se bucură.

25. Teoriile pe care mi se propun să le discut pot fi extrem de convenabil divizate în două grupe. Eroarea naturalistă implică faptul că atunci când gândim despre ceva „Asta este bine" ceea ce gândim noi de fapt este că lucrul în cauză

are o legătură bine definită cu un anume alt lucru. Dar acest anume lucru, în raport cu care este definit binele, poate să fie ceea ce eu aş putea numi un *obiect natural* – ceva a cărui existenţă poate fi, evident, obiectul unei experienţe – fie poate fi un obiect a cărui existenţă este presupusă prin deducţie, într-o lume suprasensibilă reală. Eu îmi propun să tratez separat aceste două tipuri de teorii etice. Teoriile de al doilea tip se pot numi foarte adecvat „metafizice", şi voi amâna să le trec în revistă până la Capitolul IV. Pe parcursul celui de faţă şi al următorului mă voi axa pe teoriile care-şi datorează larga lor răspândire pe presupunerea că binele poate fi definit cu ajutorul unui obiect natural; şi acestea sunt acele teorii pentru care am adoptat denumirea ce dă titlul acestui capitol, „Etici naturaliste". Trebuie să se remarce că eroarea în raport cu care definesc eu „Eticile metafizice" este aceeaşi, în esenţă; şi eu nu-i aloc decât o singură denumire – eroarea naturalistă. Dar când ne îndreptăm atenţia spre aceste teorii etice care se evidenţiază tocmai prin comiterea acestei erori, pare convenabil să facem distincţie între cele care consideră că binele constă într-o relaţie cu ceva care există aici şi acum, de cele care nu susţin asta. Conform teoriilor din prima grupă, etica este o ştiinţă empirică sau pozitivă: concluziile sale ar putea fi în totalitate stabilite pe calea observaţiei empirice şi prin inducţie. Dar nu aşa stau lucrurile în cazul eticilor metafizice. De aceea putem considera că există o distincţie marcantă între aceste două grupe de teorii etice având la bază aceeaşi eroare. De asemenea, şi, în cadrul teoriilor naturaliste se poate face o clasificare convenabilă. Există un obiect natural, anume mulţumirea, despre care s-a susţinut că este singurul lucru bun cu o frecvenţă cel puţin egală cu frecvenţa cu care s-a susţinut asta despre toate celelalte lucruri la un loc. Şi mai există un motiv pentru a trata hedonismul separat. Eu consider că această doctrină îşi datorează raspândirea, la fel ca oricare dintre celelalte, erorii naturaliste; dar a avut o soartă cu totul specială, prin aceea că autorul ei, care a fost primul care a relevat clar eroarea argumentaţiei naturaliste prin care se încerca să se demonstreze că mulţumirea este singurul lucru bun, a susţinut

până la urmă că, şi în această situaţie, aceasta este singurul lucru bun. Îmi propun de aceea să separ discuţia asupra hedonismului de cea legată de restul teoriilor naturaliste; şi să tratez eticile naturaliste, în general, pe parcursul acestui capitol, şi hedonismul, ca un caz particular, în următorul.

26. Deci subiectul prezentului capitol îl constituie acele teorii etice care declară că valoarea intrinsecă nu se poate găsi decât prin posedarea unei proprietăţi naturale, alta decât mulţumirea; şi care declară aceasta deoarece se presupune că a fi „bun" *înseamnă* chiar a poseda proprietatea în cauză. Asemena teorii eu le numesc „naturaliste". Prin aceasta am atribuit denumirea de naturalism unei anumite maniere particulare de a aborda Etica – o metodă care, în sens strict, este incompatibilă cu posibilitatea de a dezvolta orice teorie etică. Această metodă constă în a substitui pentru noţiunea de „bine" o proprietate oarecare a unui obiect natural sau a unei mulţimi de obiecte naturale; şi prin aceasta în a înlocui etica cu una dintre ştiinţele naturii. În general, ştiinţa cu care este substituită etica este una din ştiinţele a căror principală preocupare este omul, fapt datorat greşelii generale (pentru că asta consider eu că este) de a privi problematica eticii ca reducându-se doar la studiul comportamentului uman. În general, psihologia este ştiinţa cu care se operează această substituire, aşa cum o face J. S. Mill; sau sociologia, aşa cum o face profesorul Clifford şi alţi autori moderni. Dar această substituire s-ar putea opera la fel de bine cu oricare altă ştiinţă. Aceeaşi eroare este implicată în aceasta, când profesorul Tyndall ne recomandă să ne „conformăm legilor materiei": şi aici ştiinţa cu care este substituită etica este pur şi simplu fizica. Denumirea este deci absolut generală; deoarece, indiferent ce este acel ceva despre care se afirmă că înseamnă bine, teoria este tot naturalistă. Indiferent dacă binele este definit ca galben sau ca verde sau albastru, ca tare sau ca încet, ca rotund sau ca pătrat, ca dulce sau ca amar, ca producător de viaţă sau ca producător de mulţumire, ca voit sau ca dorit sau ca simţit; indiferent despre care dintre aceste obiecte sau despre oricare altele existente în lume se afirmă că înseamnă

binele, teoria care susţine că aceasta este sensul lor va fi o teorie naturalistă. Am numit asemenea teorii naturaliste deoarece toţi termenii enumeraţi anterior desemnează proprietăţi, simple sau complexe, ale unor obiecte naturale simple sau complexe; şi, înainte de a trece la analiza lor, ar fi bine să definesc ce se înţelege prin „natură" sau prin „obiect natural".

Prin „natură" deci, eu unul, înţeleg şi am înţeles întotdeauna ceea ce este obiectul de studiu al ştiinţelor naturii şi, de asemenea, al psihologiei. Se poate spune că în aceasta trebuie inclus tot ce a existat, există şi va exista vreodată în timp. Dacă vom considera că orice obiect este de o asemenea natură încât despre el se poate spune că există acum, că a existat sau că va exista, atunci am putea şti că acel obiect este un obiect natural, şi că orice altceva, despre care aceasta nu este adevărat, nu este un obiect natural. Astfel, de exemplu, despre minţile noastre ar trebui să spunem că au existat ieri, că există astăzi, şi că probabil vor exista şi peste un minut sau două. Vom spune că în capul nostru au fost nişte gânduri ieri, care acum au încetat să existe, deşi efectele lor s-ar putea să fi rămas; şi, dat fiind că aceste gânduri au existat, şi ele sunt obiecte naturale.

Nu există, într-adevăr, nici o dificultate în legătură cu „obiectele" însele, în sensul în care am utilizat eu termenul mai înainte. Este uşor de spus care dintre ele sunt naturale şi care (dacă există vreunul) nu sunt naturale. Dar când începem să luăm în consideraţie proprietăţile obiectelor, atunci mi-e teamă că problema este mult mai dificilă. Care dintre proprietăţile unui obiect natural sunt proprietăţi naturale şi care nu? Deoarece eu nu neg că binele este o proprietate a anumitor obiecte naturale: anumite asemenea obiecte, zic eu, sunt într-adevăr bune; şi totuşi am spus că „binele", în sine, nu este o proprietate naturală. Ei bine, testele pe care le fac eu în privinţa acestora se referă, de asemenea, şi la existenţa lor în timp. Putem noi să ne imaginăm „binele" existând ca atare în timp, şi nu doar ca o proprietate a unui obiect natural? Dinspre partea mea, eu nu mi-l pot imagina aşa, pe când, dacă e vorba de cea mai mare parte a proprietăţilor obiectelor – acelea pe

care eu le numesc proprietăți naturale – mie mi se pare că existența lor este independentă de acele obiecte. Ele sunt, în fapt, mai degrabă părți din care sunt făcute obiectele, și nu doar niște predicate care se atașează acestora. Dacă ar fi îndepărtate toate, atunci n-ar mai rămâne nimic din obiectul respectiv, nici măcar o urmă de substanță: deoarece sunt ele însele materiale și transferă obiectului toată cantitatea de substanță pe care o are acesta. Dar nu așa stau lucrurile când e vorba de bine. Dacă într-adevăr, binele ar fi un sentiment, așa cum ar vrea unii să ne facă să credem, atunci ar exista în timp. Dar tocmai de aceea a-l numi astfel înseamnă a comite eroarea naturalistă. Pentru că ne vom putea oricând întreba cu pertinență dacă sentimentul în sine este bun; și dacă este așa, atunci binele nu poate fi el însuși identic cu un sentiment, oricare ar fi acesta.

27. Se numesc, deci, „naturaliste" acele teorii etice care declară singurul lucru bun ca fiind o proprietate a lucrurilor, care există în timp; și care fac asta deoarece presupun că „binele" însuși poate fi definit în raport cu o astfel de proprietate. Și acum putem să începem să trecem în revistă asemenea teorii.

Și, mai întâi de toate, una din cele mai faimoase dintre maximele etice, este aceea ce recomandă o „viață în conformitate cu natura". Acesta era principiul eticii stoice; din moment ce etica lor are oarecari pretenții de a fi numită metafizică, nu voi încerca să o abordez aici. Dar aceeași frază apare și la Rousseau; și nu de puține ori se susține chiar și acum că ceea ce ar trebui noi să facem este să ducem o viață naturală. Să examinăm acum această afirmație în formularea ei generală. Este evident, în primul rând, că nu putem spune că orice este natural este și bun, excepție făcând poate cazul în care vorbim în virtutea vreunei teorii metafizice, de genul celor pe care le voi aborda ulterior. Dacă absolut tot ce este natural este și bun, atunci cu siguranță etica, așa cum este ea în mod normal înțeleasă, dispare: deoarece nimic nu este mai sigur, din punct de vedere al eticii, decât că anumite lucruri sunt rele și altele bune; obiectul de studiu al eticii este – în cea mai mare

parte – tocmai acela de a vă furniza dumneavoastră regulile generale prin care să le puteţi evita pe primele şi să le atingeţi pe celelalte. Atunci ce înseamnă „natural" în contextul acestui sfat de a trăi natural, din moment ce nu se poate aplica la tot ce este natural?

Această frază pare să reliefeze o idee vagă că există un asemenea lucru cum ar fi un bun natural; o credinţă că se poate lăsa în seama naturii sarcina de a stabili şi de a decide ce este bine, tot aşa cum ea stabileşte şi decide ce anume să existe. De exemplu, se poate presupune că „sănătatea" este susceptibilă de a primi o definiţie naturală, că natura a stabilit ce este sănătatea: şi sănătatea, se poate spune, este evident bună; deci în acest caz natura a stabilit în această privinţă; nu avem decât să ne ducem la ea şi să o întrebăm ce este sănătatea şi vom şti ce este binele: ne vom fi bazat etica pe ştiinţă. Dar care este această definiţie naturală a sănătăţii? Eu nu pot concepe decât că sănătatea ar trebui definită în termeni naturali ca fiind *starea normală* a unui organism; deoarece, fără nici un dubiu, boala este de asemenea un produs al naturii. A spune că sănătatea este ceea ce este păstrat de evoluţie, şi că este ceea ce organismul care o posedă are de la sine tendinţa de a păstra, în lupta pentru existenţă, înseamnă unul şi acelaşi lucru: deoarece punctul de vedere al evoluţiei este că aceasta pretinde să dea o explicaţie cauzală pentru faptul că unele forme de viaţă sunt normale şi altele sunt anormale; şi explică originea speciilor. De aceea, când ni se spune că sănătatea este naturală, putem presupune că prin asta se înţelege de fapt că aceasta este normală; şi că atunci când ni se spune că a-ţi păstra sănătatea este un scop natural, ceea ce se susţine implicit prin aceasta este că normalul trebuie să fie bun. Dar este oare atât de evident că normalul este bun? Este oare, într-adevăr, evident că sănătatea, de exemplu, este bună? A fost genialitatea lui Shakespeare sau a lui Socrate normală? N-au fost oare, mai degrabă anormale, extraordinare? Este, cred eu, evident, în primul rând că nu tot ce este bun este şi normal; că, dimpotrivă, anormalul este deseori mai bun decât normalul: inteligenţa excepţională, la fel ca şi viciul excepţional, tre-

buie, evident, să nu fie normale, ci anormale. Totuşi se poate spune că oricum, normalul este bun; şi eu însumi nu-mi pot permite să neg că sănătatea este bună. Ceea ce mă nemulţumeşte este faptul că această afirmaţie trebuie considerată ca fiind evidentă; că nu trebuie privită ca fiind o problemă încă deschisă. A o declara evidentă este totuna cu a îndemna spre eroarea naturalistă: exact aşa cum, în unele cărţi recent apărute, o dovadă că genialitatea este o boală, o anormalitate, a fost utilizată pentru a sugera că genialitatea nu ar trebui încurajată. Un asemenea raţionament este eronat, şi chiar eronat în sens periculos. Adevărul este că în însăşi semnificaţia cuvintelor „sănătate" şi „boală" noi includem, de obicei, şi ideea că una este bună şi cealaltă este rea. Dar, atunci când se încearcă enunţarea unor definiţii aşa-zis ştiinţifice ale lor, definiţii în termeni naturali, singurele posibile sunt cele care fac apel la conceptele de „normal" şi „anormal". Acum, este uşor de dovedit că anumite lucruri, considerate de obicei excelente, sunt anormale Şi din cele afirmate anterior se deduce că ele ar fi boli. Dar de aici nu decurge – decât în virtutea erorii naturaliste – că acele lucruri, considerate de obicei ca fiind bune, sunt prin aceasta rele. În realitate tot ce s-a demonstrat este că, în anumite cazuri, există un conflict între judecata comună, conform căreia genialitatea este bună, şi judecata tot atât de uzuală că sănătatea este bună. Nu se admite în suficientă măsură că această din urmă judecată nu prezintă nici o fărâmă de garanţie suplimentară în privinţa valabilităţii sale faţă de primul; că amândouă sunt probleme perfect deschise Se poate să fie, de bună seamă, adevărat că prin „sănătos" noi înţelegem implicit şi „bine"; dar asta nu demonstrează decât că atunci *când* folosim astfel cuvântul respectiv, nu înţelegem prin el acelaşi lucru cu cel la care se referă ştiinţa medicală. Că sănătatea, când cuvântul este utilizat pentru a desemna ceva bun, este bună, nu foloseşte cu nimic la a demonstra că sănătatea, când cuvântul este folosit pentru a desemna ceva normal, este de asemenea bună. Am putea la fel de bine să spunem că, deoarece cuvântul „taur" desemnează o vorbă de duh irlandeză şi totodată un anumit animal, vorba de duh şi

animalul trebuie să fie unul şi acelaşi lucru. De aceea nu trebuie să ne speriem de aserţiunea că un lucru este natural într-atât încât să admitem că acesta este şi bun; binele, prin definiţie, nu înseamnă ceva ce este natural; şi de aceea este totdeauna o problemă deschisă dacă ceva natural este bun.

28. Dar există un alt sens uşor diferit în care este utilizat cuvântul „natural", cu implicaţia că desemnează ceva bun. Aceasta se întâmplă când ne referim la afecţiune naturală sau la crime şi vicii ne-naturale. În acest caz semnificaţia pare să fie nu atât că acţiunea sau sentimentele în discuţie sunt normale sau anormale, cât că sunt o necesitate. În acest context suntem noi sfătuiţi să imităm sălbaticii şi fiarele. Curios sfat, cu certitudine; dar, desigur, s-ar putea să fie ceva de el. Însă eu nu sunt deloc preocupat aici să cercetez în ce condiţii unii dintre noi ar putea lua, cu folos, lecţii de la vacă. Nu am nici un dubiu că un folos poate exista. Dar ceea ce mă preocupă pe mine este un anume gen de temei, despre care cred că este uneori utilizat pentru a susţine această doctrină – şi anume un mod naturalist de a raţiona. Ideea care pare uneori să zacă în străfundul minţii predicatorilor acestui crez este că noi nu putem îmbunătăţi natura. Această idee este cu certitudine adevărată, în sensul că orice putem noi face, şi care poate fi mai bun decât prezenta stare de fapt, va fi un produs natural. Dar nu asta se înţelege prin această frază; termenul de natură este folosit din nou pentru a desemna o parte a naturii; numai că de data asta partea pe care o avem în vedere nu este atât normalul cât un minimum arbitrar a ceea ce este necesar pentru viaţă. Şi când acest minimum este recomandat ca fiind „natural" – ca un mod de viaţă spre care natura arată cu degetul – atunci se face uz de eroarea naturalistă împotriva acestei atitudini nu doresc decât să subliniez că deşi îndeplinirea anumitor acte, care în sine nu sunt de dorit, poate fi *scuzată* ca o cale necesară spre păstrarea vieţii, aceasta nu este un motiv pentru a le *proslăvi*, sau pentru a ne sfătui să ne limităm doar la acele acţiuni elementare care sunt o necesitate, dacă este posibil să ne îmbunătăţim condiţiile de viaţă, chiar cu preţul de a face

ceea ce, în acest sens, nu este o necesitate. Adevărul e că natura nu limitează ceea ce este posibil; ea nu controlează căile pe care le avem la dispoziție pentru a obține ceea ce este bine; și de acest fapt, așa cum vom vedea mai târziu, trebuie cu certitudine să țină cont etica practică: dar atunci când ea trebuie să manifeste o preferință față de ceea ce este necesar, ceea ce este este necesar înseamnă doar ceea ce este necesar pentru atingerea unui anume scop, presupus ca fiind cel mai mare bine; și ce este cel mai mare bine, asta natura nu poate determina. De ce ar trebui noi să presupunem că ceea ce este doar o necesitate pentru viață este ipso facto mai bun decât ceea ce este necesar pentru studiul metafizicii, indiferent cât de inutil poate părea acest studiu? Se poate ca viața să merite să fie trăită numai pentru că ne permite să studiem metafizica – este o cale necesară către aceasta. Eroarea acestei argumentații provenind din natură a fost descoperită încă de pe vremea lui Lucian. „Aproape că eram tentat să râd" spune Callicratidas, într-unul din dialogurile ce-i sunt atribuite[1] „chiar acum, când Charicles proslăvea fiarele irațională și sălbăticia sciților: în înfocarea pledoariei sale aproape că regreta că se născuse grec. Ce e de mirare dacă leii și urșii și porcii nu se comportă așa cum propun eu? Acel lucru pe care judecata îl va face cu ușurință pe om să-l aleagă, nu poate fi obținut de creaturi care nu judecă, pur și simplu pentru că acestea sunt complet proaste. Dacă Prometeu sau oricare alt zeu i-ar fi dat fiecăreia dintre ele inteligența omului, atunci ele nu ar fi trăit în deșerturi și pe munți, nici nu s-ar fi mâncat una pe alta. Ar fi construit temple, la fel cum facem noi, fiecare dintre ele ar fi trăit în mijlocul familiei sale și ar fi format o națiune guvernată de legi mutuale. Este prin ceva anume surprinzător ca fiarele, care au avut nenorocul să nu fie în stare să obțină prin gândire nici unul dintre bunurile pe care rațiunea ne permite nouă să le obținem, să fie totodată și lipsite de sentimente de iubire? Leii nu iubesc; dar nici nu filozofează; urșii nu iubesc,

[1] Σρωτες, 436–437.

dar motivul este că nu cunosc dulceaţa prieteniei. Doar oamenii sunt cei care, prin înţelepciunea şi prin cunoaşterea lor, după multe încercări, au reuşit să aleagă ce este cel mai bine."

29. De aceea a susţine că un lucru este bun *deoarece* este „natural" sau rău *deoarece* este „ne-natural", în aceste sensuri absolut uzuale ale termenilor, este, cu certitudine, o eroare; şi totuşi asemenea gen de argumente sunt frecvent folosite. Dar tot de obicei asemenea argumentaţii nu au pretenţia de a se constitui într-o teorie a Eticii sistematică. Printre încercările de *a sistematiza* o chemare către natură, cea care predomină acum constă în aplicarea termenului de „Evoluţie" la problematica Eticii – în acele doctrine etice care au fost denumite „evoluţioniste". Aceste doctrine sunt cele ce susţin că parcursul „evoluţiei", indicându-ne direcţia în care ne dezvoltăm, prin aceasta şi pentru acest motiv ne indică şi direcţia în care *ar trebui* să ne dezvoltăm. Autorii care susţin această doctrină sunt, la ora actuală, foarte numeroşi şi foarte populari; şi eu îmi propun să iau spre exemplificare cazul acelui autor care este, poate, cel mai bine cunoscut dintre toţi – domnul Herbert Spencer. Doctrina domnului Spencer, trebuie subliniat asta, nu oferă *cel mai clar* exemplu de eroare naturalistă utilizată în sprijinul unei etici evoluţioniste. Un exemplu mai clar se poate găsi în doctrina lui Guyau[1], un autor care a cunoscut în ultima vreme o vogă considerabilă în Franţa, dar care nu este tot atât de binecunoscut ca Spencer. Guyau aproape că poate fi considerat un discipol al lui Spencer; el este sincer evoluţionist, şi sincer naturalist; şi eu aş putea adăuga că el nu pare să considere că este diferit de Spencer datorită naturalismului său. Punctul în care îl critică pe Spencer priveşte problema măsurii până la care scopurile de „mulţumire" şi de „viaţă crescută" coincid ca motive şi căi spre atingerea idealului: el nu pare să considere că diferă de Spencer în privinţa principiului fundamental că idealul este „Cantitatea de viaţă, măsurată în trăire cît şi în lungime" sau, cum spune Guyau,

[1] Vezi *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*, par M. Guyau, 4me édition, Paris, F. Alcan, 1896.

„Durata şi intensitatea vieţii"; nici în privinţa motivaţiei naturaliste pe care el o dă acestui principiu. Şi eu nu sunt sigur că el diferă de Spencer în aceste privinţe. Spencer, după cum voi demonstra, se foloseşte de eroarea naturalistă în privinţa detaliilor; dar cu privire la principiul său fundamental apare următorul dubiu: Este el, în mod fundamental, un hedonist? Şi, dacă este aşa, este el un hedonist naturalist? În acest caz ar fi fost de preferat să fie tratat în următorul meu capitol. Susţine el că tendinţa de a creşte cantitatea de viaţă este numai un *criteriu* de comportament bun? Sau el susţine că o asemenea creştere de viaţă este desemnată de natură ca un scop spre care ar trebui să tindem?

Eu cred că limbajul domniei sale, aşa cum apare în diverse contexte, ar da multă culoare tuturor acestor ipoteze; deşi unele dintre ele sunt reciproc discordante. Voi încerca să discut în continuare principalele aspecte.

30. Voga de care se bucură „evoluţionismul" în epoca modernă este în principal datorată cercetărilor efectuate de Darwin asupra originii speciilor. Darwin a formulat o ipoteză strict biologică asupra modului în care anumite forme de viaţă animală devin permanente, pe când altele se sting şi dispar. Teoria lui susţine că aceasta se poate explica, cel puţin în parte, în felul următor. Când apar anumite varietăţi noi (cauza apariţiei lor este încă, în principal, necunoscută, se poate ca anumite caracteristici ale lor, care constituie variaţii faţă de specia-mamă sau faţă de alte specii existente la momentul respectiv, să le facă mai capabile de adaptare la mediul în care trăiesc – mai puţin susceptibile să fie omorâte. Ele ar putea, de exemplu, să fie mai capabile să reziste la căldură sau la frig sau la schimbări de climă; mai capabile să găsească hrană din mediul înconjurător; mai capabile să scape de sau să opună rezistenţă altor specii, care se hrănesc cu ele; mai bine dotate pentru a atrage sau pentru a supune reprezentanţii sexului opus. Fiind prin aceasta mai puţin susceptibili să moară, numărul indivizilor respectivelor varietăţi raportat la cel al altor specii va creşte: şi chiar această creştere a numărului lor va duce la dispariţia acelor alte specii. Această teorie, căreia

Darwin i-a dat numele de „Selecție Naturală", a fost de asemenea numită teoria supraviețuirii celui mai bine dotat. Iar procesul natural pe care-l descrie a fost numit evoluție. A fost cât se poate de normal să se presupună că evoluție înseamnă trecerea de la ceva inferior la ceva superior; în fapt s-a observat că cel puțin o specie, de obicei numită superioară – specia umană – a supraviețuit în acest mod, și chiar între oameni s-a presupus că rasele superioare – noi înșine, de exemplu – prezintă o tendință de a supraviețui în detrimentul celor inferioare – cum ar fi indienii nord-americani. Noi îi putem ucide pe ei mult mai ușor decât ne pot ucide ei pe noi. De aceea doctrina evoluției a fost considerată ca o explicație a modului în care speciile superioare supraviețuiesc în detrimentul celor inferioare. Spencer, de exemplu, utilizează constant termenul „mai evoluat" ca echivalent al lui „superior". Dar trebuie să se sublinieze că aceasta nu este o parte a teoriei științifice a lui Darwin. Acea teorie explică la fel de bine cum, printr-o modificare a mediului (răcirea treptată a Pământului, de exemplu) o specie absolut diferită de cea umană, o specie pe care o considerăm infinit inferioară, ar putea să ne supraviețuiască nouă. Supraviețuirea celui mai bine dotat nu înseamnă, așa cum ar putea presupune unii, supraviețuirea a ceea ce este cel mai bine dotat pentru a duce la îndeplinire un țel bun – cel mai bine adaptat pentru atingerea unui scop bun: la urma urmei nu înseamnă nimic altceva decât supraviețuirea celui mai bine dotat să supraviețuiască; și valoarea acestei teorii științifice – și este o teorie de foarte mare valoare – constă tocmai în aceea că demonstrează care sunt cauzele care produc anumite efecte biologice. Dacă aceste efecte sunt bune sau rele, ea nu are pretenția să dea verdictul.

31. Dar acum să auzim ce are domnul Spencer de spus despre aplicarea Evoluției la Etică.

„Revin" spune dânsul[1] „la afirmațiile principale enunțate în aceste două capitole, care, consider, au fost pe deplin argumentate. Condus de adevărul că, deoarece comportamen-

[1] *Data of Ethics*, Chap. II, 7, *ad fin.*

tul de care este preocupată etica este parte a comportamentului în general, comportamentul în general trebuie înţeles înainte ca această parte a lui să fie înţeleasă în special; şi condus de adevărul suplimentar că pentru a înţelege comportamentul în general, trebuie să înţelegem evoluţia comportamentului; am fost aduşi în situaţia de a vedea că etica are ca obiect de studiu acea formă a comportamentului universal pe care acesta şi-o asumă în ultimele stadii ale evoluţiei sale. Am ajuns de asemenea la concluzia că aceste ultime stadii în evoluţia comportamentului sunt cele manifestate *cel mai ales* de tipul de fiinţă, când este obligată, datorită creşterii numărului indivizilor speciei, să trăiască din ce în ce mai mult în prezenţa semenilor săi. Şi a urmat corolarul conform căruia comportamentul capătă sancţiunea eticii[1] în măsura în care activităţile, devenind din ce în ce mai puţin militante şi din ce în ce mai mult practice, se manifestă în aşa fel încât să nu mai presupunem lezare şi obstrucţie reciprocă, ci au drept urmare cooperarea şi ajutorul reciproc.

„Aceste implicaţii ale ipotezei evoluţiei le vom armoniza în continuare cu principalele idei morale la care oamenii au ajuns pe alte căi."

Acum, dacă e să luăm ultima afirmaţie în sens strict – dacă propoziţiile care o preced sunt într-adevăr considerate de domnul Spencer ca fiind *implicaţii* ale Ipotezei Evoluţiei – nu poate fi nici un dubiu că domnul Spencer a comis eroarea naturalistă. Tot ce ne spune Ipoteza Evoluţiei este că anumite genuri de comportament sunt mai evoluate decât altele; şi aceasta este, de fapt, tot ceea ce domnul Spencer a încercat să dovedească în cele două capitole la care se face referire. Totuşi domnia sa ne spune că unul dintre lucrurile care s-au demonstrat este acela că comportamentul suportă sancţiunea eticii în măsura în care afişează anumite caracteristici. Ceea ce domnia sa a încercat să dovedească este numai că, în măsura în care acesta afişează acele caracteristici, poate fi considerat ca fiind *mai evoluat*. Este clar atunci că domnul

[1] Sublinierea cu italice îmi aparţine (N. Ed. Engl.)

Spencer *consideră* că a căpăta sancţiunea eticii este identic cu a fi mai evoluat: aceasta este ceea ce rezultă strict din vorbele sale. Dar *limbajul* domnului Spencer este extrem de imprecis; şi vom vedea că domnia sa pare să considere acest punct de vedere – implicaţie directă a afirmaţiilor sale – ca fiind fals. De aceea nu puteam să considerăm ca fiind opinia definitivă a domnului Spencer faptul că „mai bine" nu înseamnă altceva decât „mai evoluat"; sau chiar că ceea ce este „mai evoluat" este, *din această pricină*, „mai bine". Dar suntem îndreptăţiţi să susţinem că domnia sa este influenţat de aceste puncte de vedere, şi prin aceasta de eroarea naturalistă. Doar plecând de la ipoteza unei asemenea influenţe ne putem explica confuzia pe care domnia sa o face referitor la ceea ce a dovedit în realitate, şi absenţa oricărei încercări de a dovedi ceea ce domnia sa susţine că a dovedit, anume că un comportament mai evoluat este mai bun. Vom căuta în van vreo încercare oarecare de a demonstra că „sancţiunea eticii" este proporţională cu „evoluţia", sau că exact cel mai „ales" tip de fiinţă este cea care manifestă şi cel mai evoluat comportament; şi totuşi domnul Spencer conchide că aşa stau lucrurile. N-ar fi cinstit să presupunem mai mult decât că domnia sa nu este în suficientă măsură conştient de cât de mult au asemenea propoziţii nevoie de demonstraţie – cât de mult diferă un lucru ca a fi „mai evoluat" de a fi „mai ales" sau „mai bun". Bineînţeles, se poate să fie adevărat că ceea ce este mai evoluat este de asemenea şi mai ales şi mai bun. Dar domnul Spencer nu pare să-şi dea seama că a face una din afirmaţii nu este în nici un caz totuna cu a face cealaltă afirmaţie. Domnia sa argumentează pe larg că anumite genuri de comportament sunt „mai evoluate", şi apoi ne informează că a demonstrat în legătură cu ele că vor căpăta sancţiunea eticii într-o anumită măsură, fără să ne prevină cu ceva că domnia sa a omis tocmai pasul de maximă importanţă în această demonstraţie. Cu certitudine avem aici o dovadă suficientă că el nu observă tocmai faptul că pasul acesta este de maximă importanţă.

32. Indiferent cât de mare este partea personală de vină a domnului Spencer, cele ce s-au spus anterior vor servi pen-

tru a ilustra genul de eroare comis constant de toţi cei ce susţin că-şi „bazează" etica pe evoluţie. Dar trebuie să ne grăbim să adăugăm că punctul de vedere pe care domnul Spencer îl recomandă cu cea mai mare emfază în altă parte este unul absolut diferit. Este foarte util să ne ocupăm puţin de asta, pentru ca nu cumva să se poată spune că domnul Spencer este nedreptăţit cu ceva. Discuţia va fi instructivă, în parte datorită lipsei de claritate manifestată de domnul Spencer în privinţa prezentării relaţiei dintre acest punct de vedere şi cel „evoluţionist", pe care l-am descris cu puţin înainte; şi, în parte, deoarece există un motiv de a-l suspecta că, şi atunci când afirmă acest punct de vedere, domnia sa este influenţat de eroarea naturalistă.

Am văzut că, la sfârşitul celui de-al doilea capitol al său, domnul Spencer pare să declare că dânsul a demonstrat deja că anumite caracteristici ale comportamentului sunt o măsură a valorii etice a acestuia. Dânsul pare să creadă că a demonstrat asta pur şi simplu prin faptul că a luat în consideraţie fenomenul de evoluţie a comportamentului; şi în nici un caz nu a adus vreo dovadă în acest sens, decât dacă avem de gând să considerăm că „mai evoluat" este un pur sinonim pentru „mai bun din punct de vedere etic". Acum domnia sa promite pur şi simplu să *confirme* această concluzie sigură, demonstrând că aceasta este în armonie „cu principalele idei morale la care oamenii au ajuns pe alte căi". Dar, când ne îndreptăm atenţia spre cel de-al treilea capitol al său, aflăm că ceea ce face domnia sa de fapt este cu totul altceva. Aici dânsul presupune că pentru a ajunge la concluzia „Comportamentul este mai bun în măsura în care este mai evoluat" este necesară o demonstraţie integral nouă. Acea concluzie va fi *falsă* până când nu se va demonstra că un anume enunţ, despre care n-am auzit absolut nimic până acum, este adevărat – decât dacă este adevărat că viaţa, considerată ca un întreg, este mulţumitoare. Şi enunţul etic pentru care domnia sa solicită sprijinul „principalelor idei morale" ale umanităţii se dovedeşte a fi acela că „viaţa este bună sau rea, după cum aceasta produce sau nu produce un surplus de sentimente agreabile" (§10). Aici, deci,

domnul Spencer pare să se manifeste nu ca un evoluţionist, ci ca un hedonist. Nici un comportament nu este mai bun *deoarece* este mai evoluat. Gradul de evoluţie poate fi, în cel mai bun caz, un *criteriu* al valorii etice; şi nu va fi aşa ceva decât dacă putem demonstra extrem de dificila generalizare conform căreia mai evoluat este totdeauna, luat ca un întreg, cel mai mulţumitor. Este clar că domnul Spencer respinge aici identificarea naturalistă a „mai binelui" cu „mai evoluatul"; dar este posibil ca dânsul să fie influenţat de o altă identificare naturalistă – aceea dintre „bine" şi „mulţumit". Este posibil ca domnul Spencer să fie un hedonist naturalist.

33. Să examinăm propriile cuvinte ale domnului Spencer. Dânsul începe acest al treilea capitol printr-o încercare de a demonstra că *noi numim* „bune acele acte ce favorizează viaţa, în raport cu propria persoană sau cu altele, şi rele pe acelea care, direct sau indirect, duc spre moarte, în special sau în general" (§19). Şi apoi dânsul se întreabă: „S-a emis oare vreo ipoteză" atunci când le numim aşa? „Da"; răspunde dânsul, „s-a făcut o ipoteză având o semnificaţie cu totul deosebită – o ipoteză depăşind absolut orice altă apreciere în materie de morală. Întrebarea care trebuie pusă răspicat şi la care trebuie să se răspundă înainte de a intra în dezbaterea oricăror probleme de etică este întrebarea în jurul căreia spiritele s-au agitat mult în ultima vreme – Merită viaţa să fie trăită? Să adoptăm o atitudine pesimistă în această privinţă? Sau să adoptăm una optimistă?... De răspunsul la această întrebare depinde fiecare decizie privind bunătatea sau răutatea comportamentului." Dar domnul Spencer nu trece imediat la formularea răspunsului. În loc de asta, dânsul pune o altă întrebare: „Dar oare au aceste atitudini ireconciliabile, pesimistă şi optimistă, ceva în comun?" Şi la această întrebare domnia sa răspunde imediat, prin afirmaţia: „Da, există un postulat în care pesimist şi optimist se află în concordanţă. Amândouă presupun ca fiind de la sine înţeles că viaţa este bună sau rea după cum produce sau nu un surplus de sentimente agreabile" (§10). Şi tot restul capitolului este dedicat

apărării acestei afirmații, iar în final domnul Spencer își formulează concluziile în următoarele cuvinte: „Nici o școală nu poate evita să considere ca scop moral ultim o stare de sentimente mulțumitoare, desemnată printr-o denumire oarecare – satisfacție, bucurie, fericire. Undeva, cândva, pentru orice ființă, mulțumirea este un inexpugnabil element de conștiință" (§16 *ad fin.*).

Ei bine, în toate acestea există două probleme asupra cărora doresc să atrag atenția. Primul este acela că domnul Spencer, în fond, nu ne spune nimic clar în privința a ceea ce consideră dânsul ca fiind relația dintre mulțumire și evoluție în teoria eticii. Evident, domnia sa trebuia să fi înțeles prin asta că mulțumirea este *singurul* lucru de dorit în mod intrinsec; că alte lucruri bune sunt „bune" numai în sensul că sunt o cale spre existența acesteia. Nimic altceva nu se poate înțelege în afară de asta, atunci când se afirmă că aceasta este *„scopul moral ultim"* așa cum afirmă el mai apoi §62 *ad fin.* Și, dacă lucrurile ar sta așa, ar rezulta că un comportament mai evoluat este mai bun decât unul mai puțin evoluat, numai pentru că – și în măsura în care – acesta produce mai multă mulțumire. Dar domnul Spencer ne spune că două condiții sunt, luate împreună, *suficiente* pentru a demonstra că un comportament mai evoluat este mai bun: (1) Că acesta ar trebui să tindă să producă mai multă viață; (2) Că viața ar trebui să merite să fie trăită sau să conțină un excedent de mulțumire. Și problema pe care doresc să o subliniez este aceea că dacă aceste condiții sunt suficiente, atunci mulțumirea nu mai poate fi unicul lucru bun. Deoarece, deși a produce mai multă viață reprezintă, în cazul în care a doua propoziție enunțată de domnul Spencer este corectă, *un mijloc* de a produce mai multă plăcere, dar aceasta nu este singurul mijloc. Este fără îndoială posibil ca o cantitate mică de viață, care și-a făcut simțită prezența mai uniform și mai intens, să producă o cantitate de plăcere mai mare decât cea mai mare cantitate de viață care n-a avut altă calitate decât că a „meritat să fie trăită". Și în acest caz, pornind de la supoziția hedonistă conform căreia plăcerea este singurul lucru care merită să fie avut în vedere, ar trebui să preferăm o

cantitate de viaţă mai mică, şi prin aceasta, conform domnului Spencer, un comportament mai puţin evoluat. Prin urmare – dacă domnul Spencer ar fi un hedonist adevărat – faptul că viaţa oferă un echilibru de plăcerii, un balans al *nu* este, după cum pare domnia sa să creadă, suficient pentru a demonstra că un comportament mai evoluat este şi mai bun. Dacă domnul Spencer vrea ca noi să înţelegem că ar fi suficient, atunci concepţia sa despre plăcere nu poate fi decât aceea că aceasta nu este unicul lucru bun sau „scopul moral ultim", şi că un excedent al acesteia este un constituent necesar al scopului suprem. Pe scurt, domnul Spencer pare să susţină că mai multă viaţă este – cu certitudine – mai bună decât mai puţină, *doar dacă* aceasta produce un echilibru al mulţumirii: şi acest argument este lipsit de consistenţă în raport cu opinia conform căreia plăcerea este *„scopul* moral ultim". Domnul Spencer sugerează că dintre două cantităţi de viaţă, care produc cantităţi egale de plăcere, cea mai mare va fi indubitabil de preferat celei mai mici. Şi dacă ar fi aşa, atunci el trebuie să susţină că gradul de evoluţie sau cantitatea de viaţă sunt, ele însele, o clauză ultimă în privinţa valorii. De aceea suntem în dubiu dacă dânsul nu cumva îşi mai menţine încă afirmaţia evoluţionistă că mai evoluat este mai bun, alături de propoziţia hedonistă conform căreia mai plăcut este mai bine, pur şi simplu pentru că este mai plăcut.

Dar cea de-a doua problemă pe care trebuie s-o pun este: Ce motive are domnul Spencer pentru a atribui plăcerii poziţia pe care i-o atribuie? Ne spune, cum am văzut, că atât pesimiştii cât şi optimiştii „presupun ca fiind de la sine înţeles că viaţa este bună sau rea după cum produce sau nu un surplus de sentimente agreabile"; şi îşi întăreşte această afirmaţie din urmă spunându-ne că „din moment ce pesimiştii declaraţi sau latenţi, cât şi optimiştii de o nuanţă sau alta, luaţi împreună sunt cu toţii oameni, rezultă că acest postulat este acceptat la modul universal" (§16). Că aceste afirmaţii sunt cu totul false este, bineînţeles, absolut evident: dar de ce crede domnul Spencer despre ele că sunt adevărate? Şi, ceea ce este mai important (o problemă pe care domnul Spencer nu o diferen-

ţiază clar de ultima), de ce crede dânsul că însuşi acel postulat este adevărat? Chiar domnul Spencer ne spune că „dovada" sa este faptul că „inversând termenii utilizaţi" bine şi rău – folosind cuvântul „bine" pentru un comportament ale cărui „rezultate globale" sunt supărătoare, şi cuvântul „rău" pentru un comportament ale cărui „rezultate globale" sunt mulţumitoare – „se creează absurdităţi" (§16). Dânsul nu spune însă dacă aceasta se datorează faptului că este absurd să consideri că o asemenea calitate, pe care o definim *ca fiind înţelesul cuvântului* „bine", se poate într-adevăr aplica la ceva ce este supărător. Oricum, chiar dacă presupunem că exact asta doreşte şi dânsul să spună, şi dacă presupunem că în acest fel se creează acele absurdităţi, este clar că singurul lucru pe care-l demonstrază domnia sa este acela că ceea ce este supărător este corect să fie considerat, *cel puţin până acum*, rău, şi ceea ce este mulţumitor să fie considerat, *cel puţin până acum*, bun: dar asta nu demonstrează câtuşi de puţin că mulţumirea este „*scopul* suprem". Există însă un motiv pentru a crede că parte din ceea ce susţine domnul Spencer este eroarea naturalistă: că domnia sa îşi imaginează că „plăcut" sau „producător de plăcere„ este chiar înţelesul cuvântului „bine", şi că absurditatea se datorează acestui fapt. În oricare din eventualităţi este sigur că dânsul nu face nici o distincţie între acest posibil înţeles şi acela prin care se admite că „bine" denotă o calitate unică şi indefinibilă. Doctrina hedonistă este, într-adevăr, destul de strict implicată în afirmaţia sa că „virtutea" nu poate „*fi definită* altfel decât ca însemnând fericire" (§13); şi deşi, aşa cum am subliniat mai sus, nu putem considera cuvintele domnului Spencer ca fiind o cale sigură spre vreun înţeles bine definit, aceasta se datorează numai faptului că domnia sa exprimă prin intermediul lor o serie de alternative contradictorii – eroarea naturalistă fiind, în această situaţie, una din alternativele posibile. Cu certitudine, este imposibil să mai găsim vreo motivaţie suplimentară enunţată de domnul Spencer în sprijinul convingerii sale că mulţumirea este atât scopul suprem, cât şi că lucrul acesta este un adevăr universal admis. Dânsul pare să admită că noi *trebuie* să înţelegem prin com-

portament bun, în integralitatea sa, ceea ce este producător de plăcere, şi printr-unul rău ceea ce este producător de supărare. Prin aceasta, deci, dânsul este un hedonist, şi pare să fie un adept al hedonismului naturalist.

Atât despre domnul Spencer. Este, bineînţeles, oricând posibil ca modul în care tratează dânsul etica să conţină multe observaţii interesante şi instructive. Se pare într-adevăr, că, ideea principală a domnului Spencer – cea pe care dânsul o conştientizează cel mai clar şi cel mai frecvent – este că plăcerea este unicul lucru bun, şi că a examina direcţia evoluţiei este de departe criteriul cel mai bun în privinţa modului în care vom putea trage cele mai mari foloase de pe urma ei: iar această teorie, dacă domnia sa ar putea arăta că o cantitate de plăcere este totdeauna direct proporţională cu gradul de evoluţie *şi, de asemenea*, că ne apare limpede ce comportament este mai evoluat, *ar fi* o extrem de valoroasă contribuţie la ştiinţa sociologiei; ar fi chiar, dacă plăcerea ar fi unicul lucru bun, o valoroasă contribuţie şi la etică. Dar discuţia anterioară ar trebui să fie clar că, dacă ceea ce vrem noi de la un filozof etic este o etică ştiinţifică şi sistematică, nu doar o etică despre care se afirmă că este „bazată pe ştiinţă"; dacă ceea ce vrem este o dezbatere clară a principiului fundamental al eticii şi enunţul motivelor ultime pentru care un mod de a acţiona trebuie considerat mai bun decât un altul – atunci lucrarea *Data of Ethics* a domnului Spencer se situează la o distanţă incomensurabilă, în ce priveşte satisfacerea acestor cerinţe.

34. Nu mai rămâne decât să afirmăm clar ceea ce este incontestabil eronat în concepţiile prevalente referitoare la relaţia dintre evoluţie şi etică – în acele concepţii cu privire la care pare atât de nesigur să ştim cât de departe a mers intenţia domnului Spencer de a le încuraja. Propun să restrângem termenul de „etică evoluţionistă" la opinia că nu avem decât să examinăm tendinţa de „evoluţie" pentru a descoperi direcţia în care *ar trebui* să ne îndreptăm. Această opinie trebuie foarte clar diferenţiată de anumite altele, care pot fi foarte uşor confundate cu ea. (1) S-ar putea, de exemplu, să se susţină că

direcţia în care s-au dezvoltat fiinţele vii până acum este, în mod evident, direcţia progresului. S-ar putea susţine că „mai evoluat" este, la modul cel mai concret, implicit mai bine. Şi într-o asemenea opinie nu se strecoară nici o eroare. Dar, dacă e să ni se dea îndrumări despre cum să acţionăm în viitor, atunci este nevoie de o cercetare îndelungată şi foarte anevoioasă asupra caracteristicilor exacte ce definesc superioritatea „mai evoluat". Nu putem presupune că, deoarece evoluţia, *considerată ca un întreg*, înseamnă progres, fiecare punct în care ceea ce considerăm mai evoluat diferă de ceea ce este mai puţin evoluat reprezintă un punct în care acesta este şi mai bun decât celălalt. De aceeea, în această privinţă, o simplă examinare a cursului evoluţiei nu va fi, în nici un caz, suficientă pentru a ne putea informa asupra cursului pe care ar trebui să-l urmăm. Va trebui să utilizăm toate resursele unei dezbateri strict etice pentru a ajunge la o evaluare corectă a diferitelor rezultate ale evoluţiei, să diferenţiem ceea ce este mai valoros de ceea ce este mai puţin valoros şi ambele aceste categorii de cele care nu sunt cu nimic mai bune decât cauzele lor, sau poate că sunt chiar mai rele. De fapt, în această privinţă – dacă tot ce se are în vedere este că evoluţia, *luată ca un întreg*, a fost un progres – este dificil de sesizat cum ne poate fi de vreun ajutor în etică teoria evoluţiei. Afirmaţia că evoluţia a fost un progres este ea însăşi un raţionament etic independent: şi chiar dacă-l considerăm ca fiind mai cert şi mai evident decât oricare dintre judecăţile expuse pe larg de care este dependent logic pentru a fi validat, cu siguranţă că nu-l putem considera un punct de plecare de la care să începem să deducem detaliile. În orice circumstanţă, este limpede că, dacă aceasta ar fi unica legătură despre care se susţine că există între evoluţie şi etică, nu s-ar fi acordat nici pe departe atâta importanţă influenţei evoluţiei asupra eticii pe cât descoperim că i se acordă la ora actuală. (2) Opinia care, după cum am spus, pare să fie ideea principală a domnului Spencer, poate fi de asemenea susţinută fără a se comite vreo eroare. Se poate afirma că ceva mai evoluat, deşi nu este mai

bun în sine, devine un criteriu – fiind un fenomen însoţitor – pentru a aprecia ceva mai bun. Dar, şi pentru a susţine această opinie, este necesară o dezbatere preliminară exhaustivă a problemei fundamentale a eticii, respectiv ce este, la urma urmelor, „mai binele". Că domnul Spencer se dispensează complet de o asemenea dezbatere ca modalitate de susţinere a afirmaţiei sale că plăcerea este unicul lucru bun – asta am subliniat deja; şi că, dacă ne lăsăm tentaţi de o asemenea dezbatere, nu vom ajunge la nici un fel de rezultate simple – asta voi încerca să demonstrez în continuare. Dacă se întâmplă cumva ca binele să nu fie o noţiune simplă, atunci în nici un caz nu este verosimil că vom fi în stare să arătăm că evoluţia reprezintă un *criteriu* de apreciere în privinţa lui. Va trebui să definim o relaţie între două seturi de date extrem de complicate; şi, mai mult, o dată ce am stabilit care sunt cele bune şi care sunt valorile lor comparative, devine extrem de puţin probabil că va mai trebui să facem apel la ajutorul teoriei evoluţiei ca un criteriu care să ne permită să apreciem cum putem obţine nivelul maxim absolut. Deci este din nou clar că, dacă aceasta ar fi singura legătură presupusă a exista între teoria evoluţiei şi etică, este extrem de greu de justificat faptul că se atribuie vreo importanţă teoriei evoluţiei din punct de vedere al eticii. În cele din urmă (3) se poate susţine că, deşi teoria evoluţiei nu ne ajută cu nimic, atunci când e vorba să descoperim care din rezultatele eforturilor noastre vor fi cele mai bune, ne foloseşte totuşi într-o oarecare măsură în a descoperi ce este *posibil* să se obţină şi care sunt căile pentru a atinge acel ceva. Că teoria evoluţiei poate fi utilă eticii în acest sens – asta este un fapt ce nu se poate nega. Dar cu certitudine nu este normal să descoperim că acesteia nu i se poate atribui la modul clar şi exclusiv decât o influenţă umilă, marginală. Deci, prin simplul fapt că aceste opinii, în care s-au evitat erorile, despre legătura dintre teoria evoluţiei şi etică acordă atât de puţină importanţă acestei legături, avem dovada că ceea ce este tipic în cuplarea celor două denumiri reprezintă opinia eronată la care eu propun să restrângem semnificaţia

denumirii „etică evoluționistă". Ea reprezintă o opinie conform căreia noi ar trebui să ne îndreptăm în direcția evoluției pur și simplu *deoarece* aceasta este direcția evoluției. Faptul că forțele naturii lucrează de acea parte este considerat ca o prezumpție că acea parte este corectă. Că o asemenea opinie, în afara prezumpțiilor ei metafizice, de care mă voi ocupa în continuare, este pur și simplu eronată – asta am încercat să demonstrez. Aceasta se poate baza numai pe o credință confuză că, într-un fel oarecare, binele *înseamnă*, pur și simplu, partea față de care se situează acțiunea forțelor naturii. Și în aceasta este implicată o altă credință confuză, care este extrem de pregnantă în întreaga manieră în care domnul Spencer tratează evoluția. Deoarece, în fond, evoluția reprezintă chiar partea de care ține acțiunea naturii? În sensul pe care i-l dă domnul Spencer, și în orice sens se poate considera ca un lucru cert că ceva mai evoluat este mai elevat, mai deosebit, evoluția desemnează doar un proces istoric *temporar*. Că lucrurile vor continua să evolueze permanent în viitor, sau că au evoluat permanent în trecut – nu avem nici cel mai mic motiv să credem așa ceva. Deoarece evoluția, în acest sens, nu desemnează o lege a naturii, ca legea gravitației. Teoria selecției naturale a lui Darwin nu enunță o lege a naturii: ea afirmă că, date fiind anumite condiții, se va ajunge totdeauna la anumite rezultate. Dar evoluția, așa cum o înțelege domnul Spencer, și așa cum este ea înțeleasă de obicei, desemnează ceva absolut diferit. Ea desemnează doar un proces care a început la un moment dat, deoarece condițiile de la începutul acelui moment s-a întâmplat să fie de o anumită natură. Că asemenea condiții vor fi totdeauna date, sau au fost totdeauna date – asta nu se poate presupune; și numai procesul care, conform legilor naturii, trebuie să decurgă din aceste condiții și nu din altele, pare să fie cel care, luat ca un întreg, este un progres. Exact aceleași legi ale naturii – ale lui Darwin, de exemplu – ar face inevitabil, în alte condiții, nu procesul de evoluție – nu o dezvoltare de la inferior la superior – ci procesul contrar, care a fost numit involuție. Totuși domnul Spencer vorbește con-

stant de procesul exemplificat de dezvoltare a omului ca şi cum acesta ar fi aureolat de titlul de lege universală a naturii: deşi nu avem nici un motiv să-l considerăm altfel decât un accident temporar, care are nevoie nu numai de anumite legi universale ale naturii pentru a fi declanşat, ci şi de o anume stare de fapt la un anume moment. Singurele *legi* care se referă la o astfel de problemă sunt cu certitudine astfel încât, în alte circumstanţe, ne-ar fi permis să deducem nu dezvoltarea, ci extincţia rasei umane. Şi faptul că circumstanţele vor fi totdeauna favorabile dezvoltării ulterioare, că natura va lucra întotdeauna de partea evoluţiei – asta e ceva ce nu avem nici un motiv întemeiat să credem. De aceea, ideea că evoluţia aruncă o lumină importantă asupra eticii se pare că se datorează unei duble confuzii. Respectul nostru pentru procesul în sine este afirmat prin încadrarea lui printre legile naturii. Dar, pe de altă parte, respectul nostru în faţa legilor naturii s-ar diminua rapid, dacă nu ne-am fi imaginat că acest proces, care este de dorit, face parte dintre ele. A presupune că o lege a naturii este, *din această cauză*, respectabilă, înseamnă a comite eroarea naturalistă; dar nimeni, probabil, nu e tentat să o comită, decât dacă ceva ce este respectabil este reprezentat ca o lege a naturii. Dacă s-ar recunoaşte clar că nu există nici o dovadă care să ne permită să presupunem că natura este de partea binelui, atunci probabil că ar fi mai redusă tendinţa de a susţine opinia – care, în alte planuri se poate demonstra că este falsă – că asemenea dovezi nu sunt necesare. Şi dacă ambele opinii false ar fi considerate clar ca fiind false, atunci ar fi clar că teoria evoluţiei are foarte puţine de spus cu privire la etică.

35. În acest capitol am început critica anumitor puncte de vedere din etică, ce par să-şi datoreze influenţa în principal erorii naturaliste – eroare care constă din identificarea noţiunii simple pe care o desemnăm prin cuvântul „bine" cu o altă noţiune oarecare. Sunt opinii care afirmă că ne spun ce este binele în sine; şi critica mea în privinţa lor este îndreptată în principal (1) spre a reliefa rezultatul negativ, şi anume că nu

avem nici un motiv să presupunem că ceea ce ele declară că reprezintă unicul lucru bun este într-adevăr aşa, (2) spre a ilustra în continuare rezultatul pozitiv, deja enunţat în Capitolul I, şi anume că principiile fundamentale ale eticii trebuie să fie judecăţi *sintetice*, declarând ce lucruri şi în ce grad posedă acestea o proprietate simplă şi nonanalizabilă care poate fi numită „valoare intrinsecă" sau bunătate. Capitolul începe (1) prin divizarea opiniilor ce urmează a fi criticate în (*a*) acelea care, presupunând că „binele" este definit prin intermediul unei realităţi suprasensibile oarecare, ajung la concluzia că unicul lucru bun poate fi găsit într-o asemenea realitate, şi de aceea pot fi numite „metafizice", (*b*) cele care atribuie o poziţie similară unui anume obiect natural, şi de aceea pot fi numite „naturaliste". Dintre teoriile naturaliste, cele care privesc „plăcerea" ca unicul lucru bun s-au bucurat de departe de cea mai deplină atenţie şi au fost tratate extrem de amănunţit, şi fiindu-le rezervat în întregime Capitolul III: toate celelalte forme de naturalism pot fi respinse în primul rând dacă se examinează exemplele tipice (24–26). (2) În calitate de reprezentant tipic pentru opiniile naturaliste, s-a luat în primul rând în considerare dictonul popular despre ceea ce este „natural": s-a evidenţiat faptul că prin „natural" aici se poate înţelege fie „normal", fie „necesar", şi că nici despre „normal", nici despre „necesar" nu se poate presupune la modul serios că ar putea să fie sau întotdeauna bune, sau unicele lucruri bune (27–29). (3) Dar un tip mai important, deoarece este unul care susţine că este capabil de sistematizare, poate fi găsit în „eticile evoluţioniste". Influenţa opiniei eronate că a fi „mai bun" înseamnă a fi „mai evoluat" a fost ilustrată prin examinarea eticii domnului Herbert Spencer; şi s-a evidenţiat că, dacă n-ar fi fost influenţa de care se bucură această teorie, doar cu greu s-ar fi putut presupune că teoria evoluţiei are vreo legătură importantă cu etica (29–34).

CAPITOLUL III

HEDONISMUL

36. În acest capitol ne vom ocupa de ceea ce este poate cel mai faimos şi cel mai răspândit dintre toate principiile eticii – principiul conform căruia nimic nu e bun în afară de plăcere. Motivul fundamental ce m-a determinat să tratez acest principiu în acest context este, după cum am spus deja, că hedonismul pare, în principal, o formă de etică naturalistă: cu alte cuvinte, faptul că s-a susţinut la un mod atât de general că plăcerea este unicul lucru bun se datorează aproape integral credinţei că această noţiune pare să fie cumva implicată în *definiţia* „binelui" – să fie cumva pusă în evidenţă de înţelesul acestui cuvânt. Dacă aşa stau lucrurile, atunci prevalenţa de care se bucură hedonismul se datorează în principal acelei erori pe care eu am denumit-o „eroarea naturalistă" – greşeala de a nu distinge clar care este acea unică şi indefinibilă calitate pe care noi o considerăm a fi înţelesul cuvântului bine. Legat de faptul că aşa stau lucrurile, avem o dovadă foarte clară în ceea ce susţin toţi autorii hedonişti, între care domnul profesor Sidgwick este singurul care a recunoscut clar că prin „bine" noi desemnăm o noţiune nonanalizabilă. Tot dânsul a fost obligat, pornind de aici, să sublinieze faptul că, dacă e ca hedonismul să fie adevărat, pretenţiile sale de a fi aşa trebuie să se bazeze în exclusivitate pe dovezi evidente de la sine – şi atunci trebuie să afirmăm că „Plăcerea este unicul lucru bun" este doar o *intuiţie*. Profesorului Sidgwick i-a apărut ca o adevărată noutate şi o mare descoperire faptul că ceea ce dânsul numeşte „metoda" intuiţionistă trebuie să fie reţinută ca validă alături de – şi, într-adevăr, ca stând la baza a – ceea ce dânsul numeşte „metodele" alternative ale utilitarismului şi egoismului. Iar faptul că aceasta a fost o mare descoperire şi o noutate numai cu greu se poate nega. La hedoniştii care l-au precedat nu găsim nici o recunoaştere clară şi consecventă a faptului că propoziţiile lor fundamentale implică presupunerea că o anume

categorie unică poate fi considerată ca aparţinând numai şi numai plăcerii, dintre toate lucrurile existente pe lume: aceştia nu subliniază, aşa cum ar fi trebuit imediat s-o facă, cu vehemenţă, dacă şi-ar fi dat seama de asta, cât de independent de oricare alt adevăr trebuie să fie acest adevăr.

Mai mult, este uşor de observat cum această postură unică ar fi trebuit să fie atribuită plăcerii, fără vreo conştientizare clară a presupunerii implicate în asta. Hedonismul este, pentru un motiv suficient de pregnant, prima dintre concluziile la care ajunge cineva care începe să cugete despre etică, în mod cât se poate de natural cu putinţă. Este foarte uşor de remarcat faptul că ne plac anumite lucruri. Lucrurile care ne plac şi cele care nu ne plac formează două clase inconfundabile, spre care atenţia noastră este îndreptată permanent. Dar este comparativ dificil să facem diferenţa între faptul că *aprobăm* un lucru şi faptul că ne face plăcere acel lucru. Deşi, dacă examinăm cele două stări intelectuale legate de aceste fapte, nu se poate să nu ne dăm seama că sunt diferite, chiar dacă ele apar, în general, împreună, este foarte dificil să observăm *prin ce anume* sunt ele deosebite, sau că diferenţa poate fi, în orice context, de mai mare importanţă decât multe alte diferenţe, care sunt atât de vizibile şi totuşi atât de greu de analizat, între un anume *gen* sau *mod* de plăcere şi un altul. Este foarte dificil să ne dăm seama că prin „aprobarea" unui lucru noi înţelegem că *acesta se bucură de o anumită calitate* – posedă acel predicat care defineşte sfera specifică de preocupare a eticii; pe când în a fi mulţumit de un lucru sau a-l plăcea nu este implicată în nici un fel asemenea atitudine unică ca obiect de gândire. Nimic nu este mai natural decât greşeala trivială, pe care o găsim enunţată într-o recentă carte de etică[1]: „Faptul etic primar constă, după cum am spus, în ceva ce este aprobat sau dezaprobat: asta înseamnă, cu alte cuvinte, că reprezentarea ideală a anumitor evenimente în planul senzaţiilor, al percepţiilor sau al ideilor este însoţită de sentimente de plăcere sau de supărare". În vorbirea ordinară,

[1] A. E. Taylor,. *Probleme of Conduct*, p. 120.

„Vreau asta", „Îmi place asta", „Mă interesează asta" sunt utilizate constant ca echivalente pentru „Cred că e bun/bine". Şi în acest fel este absolut natural să te laşi condus spre ideea de a presupune că nu există nici o altă clasă distinctă a judecăţilor etice, ci numai clasa „lucruri care produc plăcere, care ne bucură"; în ciuda faptului, care este izbitor de clar, chiar dacă nu e foarte obişnuit, că nu aprobăm totdeauna ceea ce ne produce plăcere. Este, bineînţeles, foarte limpede faptul că din presupunerea că supoziţia „Cred că asta e bine" ar fi identică cu „Îmi place acest lucru", nu se poate deduce *logic* că numai plăcerea este bună. Dar, pe de altă parte, este foarte dificil să-ţi dai seama ce s-ar putea deduce logic dintr-o asemenea presupunere; şi mi s-ar părea destul de *natural* ca o asemenea deducţie să se impună aproape de la sine. O foarte scurtă examinare a celor ce se scriu de obicei asupra acestui subiect va fi suficientă pentru a demonstra că o confuzie logică de asemenea natură este extrem de răspândită. Mai mult, chiar comiterea erorii naturaliste implică faptul că cei care o comit nu reuşesc să înţeleagă clar semnificaţia propoziţiei „Asta e bine" – că ei nu sunt în stare să o diferenţieze de alte enunţuri care par să fie asemănătoare; şi, aşa stând lucrurile, este, bineînţeles, imposibil ca relaţiile logice ale acesteia să fie percepute clar.

37. Există, deci, o amplă motivaţie pe baza căreia se poate presupune că hedonismul este, în general, o formă de naturalism – că acceptarea de care se bucură este în general datorată erorii naturaliste. Şi, într-adevăr, numai când am sesizat această eroare, numai când am devenit clar conştienţi de existenţa acelui unic obiect care este desemnat de cuvântul „bine", am fost în stare să-i dăm hedonismului definiţia precisă enunţată anterior, „Nimic nu este bun în afară de plăcere": şi, de aceea, se poate obiecta că, atacând această doctrină sub numele de hedonism, atac o doctrină care nu a fost enunţată şi susţinută niciodată. Dar este un fenomen obişnuit să susţii o doctrină, fără să fii absolut conştient de ceea ce susţii; şi deşi, când hedoniştii argumentează în favoarea a ceea ce ei numesc hedonism – trebuie să recunosc asta – pentru a

susţine validitatea argumentelor, probabil că au în minte *ceva diferit* de doctrina pe care am definit-o eu, totuşi, pentru a ajunge la concluziile la care ajung ei, este necesar ca ei să aibă *de asemenea* în vedere şi doctrina pe care am definit-o eu. De fapt, justificarea mea pentru a presupune că resping hedonismul *istoric* dacă resping afirmaţia „Nimic nu este bun în afară de plăcere", este aceea că, deşi hedoniştii doar rareori şi-au enunţat principiul în această formă şi deşi valoarea lui de adevăr, în această formă, nu decurge, cu certitudine, din argumentele aduse de ei, totuşi metoda lor etică nu decurge logic din nimic altceva. Orice pretenţie a metodei hedoniste de a ne descoperi ceva ce nu am fi putut cunoaşte pe o altă cale este fondată pe principiul conform căruia o direcţie de acţiune care va aduce după sine cea mai mare cantitate de plăcere este, cu certitudine, cea corectă; şi, în lipsa unei dovezi absolute că cea mai mare cantitate de plăcere coincide *totdeauna* cu cea mai mare cantitate de diverse lucruri bune, pe care în general nici nu încercăm să le facem, acest principiu nu se poate justifica decât dacă plăcerea este singurul lucru bun. Într-adevăr, doar cu greu ne putem îndoi că hedoniştii se disting imediat prin faptul că argumentaţia lor se dezvoltă, în chestiunile practice disputate, *ca şi cum* plăcerea ar fi unicul lucru bun; şi că este justificabil – acesta fiind doar unul dintre multe alte motive – să se considere că acesta este *principiul* etic major al hedonismului, fapt care sper să devină evident, în urma întregii discuţii din acest capitol.

Prin hedonism, eu înţeleg, deci, doctrina conform căreia numai plăcerea singură este bună ca scop – „bună" în sensul pe care am încercat să-l relev ca indefinibil. Doctrina conform căreia plăcerea, *pe lângă o serie de alte lucruri*, este bună ca finalitate, ca scop, nu este hedonism; şi nu voi intra în nici o dispută cu privire la valoarea ei de adevăr. La fel, nici doctrina că alte lucruri, alături de plăcere, sunt bune ca o cale, nu este deloc lipsită de consecvenţă în raport cu hedonismul; hedonistul nu este obligat să susţină că „Plăcerea este singurul lucru bun", dacă prin bun el înţelege, aşa cum o facem noi toţi în general, ceea ce este bun ca o cale spre un scop, *cât şi* scopul

în sine. De aceea, atacând hedonismul, eu nu atac decât doctrina că „Plăcerea *singură* este bună ca scop sau în sine": nu atac doctrina că „Plăcerea *este* bună ca scop sau în sine", nici nu atac orice altă doctrină, indiferent care, ce se referă la cele mai bune căi pe care trebuie să le urmăm pentru a obține plăcerea sau pentru a atinge orice alt scop. Hedoniștii recomandă, în general, o manieră de comportament care este foarte apropiată de cea pe care aș recomanda-o eu însumi. Eu nu mă cert cu ei din cauza majorității concluziilor lor practice, ci numai din cauza motivelor datorită cărora par ei să creadă că susțin aceste concluzii; și neg cu maximă vigoare că această corectitudine a lor poate fi considerată o bază de la care se poate deduce corectitudinea principiilor de la care au pornit. O concluzie corectă se poate obține totdeauna și printr-un raționament eronat; și viața frumoasă sau maximele despre virtuozitate ale vreunui hedonist nu ne oferă nimic care să ne permită să presupunem că filozofia sa etică este, la rândul ei, corectă. Pe mine nu mă preocupă decât filozofia sa etică, în exclusivitate: ceea ce consider eu discutabil este corectitudinea raționamentului hedonist, nu corectitudinea sa de caracter ca om sau chiar ca profesor de morală. Se poate considera că nemulțumirea mea este lipsită de importanță, dar ăsta nu este un motiv pentru a crede că nu am dreptate. Ceea ce mă preocupă pe mine este cunoașterea – faptul că noi trebuie să gândim corect, și numai așa să ajungem la orice adevăruri, indiferent cât de importante sunt acestea: eu nu susțin că o asemenea cunoaștere ne va face membri mai utili ai societății. Dacă există cineva pe care nu-l interesează cunoașterea în sine, atunci acelei persoane eu nu am nimic să-i comunic: dar nu trebuie să se considere că o lipsă de interes față de ceea ce am eu de spus este un lucru suficient pentru a afirma că spusele mele nu sunt adevărate.

38. Hedoniștii susțin deci, că toate celelalte lucruri în afară de plăcere – fie că e vorba de comportament sau de virtute sau de cunoaștere, fie că e vorba de viață sau de natură sau de frumusețe – sunt bune doar ca mijloace pentru atingerea plăcerii și niciodată prin ele însele sau ca scopuri în sine.

Această opinie a fost susținută de Aristippus, discipolul lui Socrate, și de școala din Cyrenaica, pe care a fondat-o el; este asociată cu Epicur și cu epicurienii; și a fost susținută în epoca modernă de acei filozofi care-și spun utilitariști – de Bentham și de Mill, de exemplu. Herbert Spencer, așa cum am văzut, afirmă și dânsul că o susține; și profesorul Sidgwick, după cum vom vedea, o susține la rândul său.

Totuși toți acești filozofi, după cum s-a mai spus, diferă unul de altul, mai mult sau mai puțin, atât în ceea ce privește ceea ce înțeleg ei prin hedonism, cât și în privința motivelor pentru care acesta trebuie acceptat ca o doctrină adevărată. De aceea problema nu este chiar așa de simplă precum pare la prima vedere. Obiectivul meu este de a demonstra cât mai clar ce teorie trebuie să decurgă dacă e să facem apel la precizie, o dată ce toate confuziile și inconsecvențele sunt îndepărtate din această concepție etică; și, când aceasta va deveni un fapt îndeplinit, cred că va fi evident că toate diversele motivații enunțate pentru a susține că este o doctrină adevărată sunt într-adevăr, cât se poate de neadecvate; că ele nu sunt motive care să poată susține hedonismul, ci doar o altă doctrină, cu care acesta este confundat. Pentru a putea atinge acest obiectiv, propun să începem prin a aborda doctrina lui Mill, așa cum este prezentată în cartea sa intitulată *Utilitarismul*: vom găsi la Mill un punct de vedere asupra hedonismului și argumente în favoarea sa, care în mare măsură sunt reprezentative pentru o largă clasă de autori hedoniști Acestor concepții și argumente reprezentative le-au fost opuse obiecții majore – obiecții care mie mi se par cât se poate de concludente – de către profesorul Sidgwick. Pe acestea voi încerca să le redau cu propriile mele cuvinte; iar apoi voi trece la examinarea și respingerea concepțiilor și argumentelor mult mai precise ale profesorului Sidgwick. Cu aceasta, cred eu, vom putea să considerăm că am traversat întregul spectru de idei al doctrinei hedoniste. Va reieși, din această discuție, că sarcina de a decide ce este sau nu este bine în sine nu este, în nici un caz, una ușoară; și pe această cale dezbaterea va permite o exemplificare foarte potrivită a metodei ce este necesar să fie

urmată în încercarea de a ajunge la adevăr în privinţa acestei clase primare de principii etice. În particular va reieşi de asemenea că două principii ale metodei trebuie avute permanent în vedere: (1) că nu trebuie comisă eroarea naturalistă; (2) că trebuie respectată permanent diferenţa dintre mijloace şi scopuri.

39. Propun, deci, să începem prin a examina *Utilitarismul* lui Mill. Aceasta este o carte ce conţine o dezbatere admirabil de clară şi de onestă a multora dintre principiile şi metodele eticii. Mill expune nu puţine greşeli pe care este foarte probabil să fie tentaţi să le facă mai toţi cei ce abordează probleme de etică fără prea multă cugetare prealabilă. Dar eu sunt preocupat de greşelile pe care Mill însuşi pare să le fi făcut, dar asta numai în măsura în care ele privesc principiul hedonist. Permiteţi-mi să repet care este acest principiu. Este, am spus eu, acela că satisfacţia, plăcerea este unicul lucru bun către care ar trebui să năzuim, singurul lucru care este bun şi ca scop, şi în sine. Şi acum să revenim la Mill şi să vedem dacă i se poate aplica şi lui această prezentare a chestiunii în discuţie. „Plăcerea", spune el pentru început, „şi eliberarea de griji şi durere sunt singurele lucruri de dorit ca scopuri" (p. 10[1]); şi din nou, la sfârşitul argumentaţiei sale, „A considera că un obiect este de dorit (numai în virtutea consecinţelor pe care le poate avea) şi a-l considera că este mulţumitor sunt unul şi acelaşi lucru" (p. 58). Aceste afirmaţii, luate împreună, şi separate de anumite confuzii care sunt evidente în ele, par să implice existenţa latentă a principiului pe care l-am enunţat; şi dacă reuşesc să demonstrez că motivaţiile lui Mill nu constituie o dovadă pentru susţinerea acestor enunţuri, trebuie cel puţin să se recunoască faptul că nu mă lupt cu umbre şi nu încerc să demolez o fantomă.

Se va observa că Mill adaugă „absenţa durerii, a grijilor, a suferinţelor" la „sentimentul de satisfacţie" în prima sa afirmaţie, deşi nu şi în a doua. Apare aici o confuzie, care nu ne preocupă însă acum. Eu nu voi discuta decât de „plăcere", ca

[1] Trimiterile mele se referă la ediţia a 13-a, 1897. (N.A.)

obiect dezirabil în virtutea consecinţelor sale; dar toate argumentele mele se vor aplica *à fortiori* şi pentru „absenţa suferinţei, durerii": este uşor să se facă substituţiile necesare.

Mill susţine, deci, că „fericirea este de dorit, şi este *singurul lucru de dorit*[1] ca scop; toate celelalte lucruri fiind de dorit doar ca nişte mijloace către acest scop" (p. 52). Fericirea a definit-o deja ca „plăcere şi absenţa suferinţei" (p. 10); dânsul nu pretinde că aceasta este mai mult decât o definiţie verbală arbitrară; şi, considerând-o aşa, nu am nimic împotriva ei. Principiul său este deci că „plăcerea este singurul lucru dezirabil", şi să-mi fie îngăduit, când spun acum „plăcere", să includ în acest cuvânt (atât cât este necesar) şi absenţa suferinţei. Şi acum, care sunt motivele sale pentru a susţine că acest principiu este adevărat? Dânsul deja ne-a spus (p. 6) că „Problema scopurilor ultime nu este susceptibilă de o demonstraţie directă. Orice justificare că un lucru este bun, trebuie să se facă arătând că acel lucru este un mijloc spre ceva *ce este admis ca fiind bun fără verificare*." Cu asta sunt perfect de acord: într-adevăr, obiectivul principal al primului meu capitol a fost să demonstrez că exact aşa stau lucrurile. Orice este bun ca un scop trebuie să fie admis ca fiind bun fără demonstraţie. Până aici suntem în deplin acord. Mill utilizează chiar aceleaşi exemple pe care le-am utilizat şi eu în cel de-al doilea capitol. „Cum", spune dânsul, „este posibil să se demonstreze că sănătatea este bună?" „Ce dovadă se poate aduce pentru a arăta că plăcerea este bună?" Ei bine, în Capitolul IV, în care se ocupă de dovezi în favoarea principiului utilitarist, Mill repetă afirmaţiile de mai sus, folosind cuvintele: „S-a remarcat deja", spune dânsul, „că problema scopurilor ultime nu admite o verificare, în sensul uzual al cuvântului" (p. 52). „Problemele legate de scopuri", continuă dânsul în acelaşi pasaj, „sunt, cu alte cuvinte, probleme legate de ce lucruri sunt de dorit." Citez aceste repetiţii deoarece din ele reiese clar ceea ce altfel ar fi fost îndoielnic, anume faptul că Mill utilizează termenul „de dorit" sau „de dorit ca scop" drept un echivalent absolut şi

[1] Sublinierea cu italice îmi aparţine. (N.A.)

perfect pentru expresia „bun ca scop". Să auzim, deci, care sunt motivele avansate de dânsul în favoarea acestei doctrine că numai plăcerea este bună ca scop.

40. „Problemele referitoare la scopuri" spune dânsul (pp. 52–53), „sunt, cu alte cuvinte, probleme legate de ce lucruri sunt de dorit. Doctrina utilitaristă susţine că fericirea este de dorit, că ea este unicul lucru de dorit ca scop; şi că toate celelalte lucruri nu sunt de dorit decât ca nişte mijloace spre acest scop. Ce s-ar putea cere de la această doctrină – care sunt condiţiile necesare pentru ca această doctrină să se împlinească – să se susţină pretenţia ei de a fi crezută?

Singura dovadă ce se poate aduce în favoarea faptului că un lucru este vizibil este că, în fapt, oamenii îl văd. Singura dovadă în favoarea faptului că un sunet este audibil este aceea că oamenii îl aud; şi acelaşi lucru se întâmplă cu alte surse ale experienţei noastre cotidiene. Într-o manieră similară, consider eu, singura dovadă ce este posibil să se aducă în sprijinul faptului că ceva este de dorit este chiar faptul că oamenii doresc acel ceva. Dacă scopul pe care-l propune doctrina utilitaristă nu ar fi, în teorie şi în practică, recunoscut ca scop valabil, nimic nu ar putea convinge vreun individ că aşa stau lucrurile. Nu se poate motiva în nici un fel de ce fericirea generală este de dorit, cu excepţia faptului că fiecare persoană, în măsura în care poate să o creadă posibilă, îşi doreşte propria fericire. Acesta fiind un fapt admis, avem nu numai toate dovezile posibile în favoarea pledoariei noastre, ci şi tot ce se poate cere în sprijinul ideii că fericirea este un bine: că fericirea fiecărei persoane este un bine pentru acea persoană, şi, prin aceasta, că fericirea generală este un bine pentru mulţimea tuturor persoanelor. Fericirea şi-a cucerit titlul de a fi *unul* din scopurile comportamentului, şi în consecinţă unul din criteriile de moralitate."

Şi, cu asta, să ne oprim, e suficient. Aceasta este prima mea remarcă. Mill s-a folosit de eroarea naturalistă într-o manieră pe cât de naivă pe atât de neîndemânatică la care poate apela oricine. „Binele", ne spune el, înseamnă „de dorit", şi nu se poate afla ce este de dorit decât încercând să

afli ceea ce este, în fapt, dorit. Acesta este, bineînţeles, doar un singur pas pe calea dovedirii valabilităţii hedonismului; pentru că s-ar putea, aşa cum şi Mill afirmă în continuare, ca şi alte lucruri alături de plăcere să fie dorite. Dacă plăcerea este sau nu singurul lucru dorit – lucrul acesta este, după cum Mill însuşi admite (p. 58), o problemă de psihologie, pe care o vom aborda în continuare. Pasul important pentru etică este cel ce tocmai a fost făcut, pasul care pretinde că „bine" înseamnă ceea ce este „dorit".

Ei bine, eroarea din acest pas este atât de evidentă, încât este o adevărată minune că Mill nu a reuşit să o observe. Faptul că „de dorit" nu înseamnă „în măsură să fie dorit" aşa cum „vizibil" înseamnă „în măsură să fie văzut". Ceva „de dorit" înseamnă pur şi simplu că acel ceva *ar trebui* să fie dorit sau că *merită* să fie dorit; tot aşa cum „de detestat" înseamnă nu ceea ce poate fi, ci ceea ce ar trebui să fie detestat, şi „de condamnat", ceea ce merită să fie condamnat. Mill a escamotat, deci, în semnificaţia noţiunii „de dorit" exact acea noţiune în privinţa căreia ar fi trebuit să se exprime cu maximă claritate. „De dorit" înseamnă, într-adevăr, „ceea ce este bine să fie dorit"; dar, când acest lucru este înţeles, atunci nu mai este plauzibil să se susţină că unicul nostru test în *privinţa aceasta* se reduce la ceea ce este, în fapt, dorit. Este oare o tautologie când Cartea de Rugăciuni vorbeşte de dorinţe *bune*? Nu sunt şi dorinţe rele la fel de posibile? Ba mai mult, îl vedem pe Mill însuşi vorbind de un „obiect mai bun şi mai nobil al dorinţei" (p. 10) ca şi cum, la urma urmei, ceea ce este de dorit nu este *ipso facto* bine, şi nici binele nu este direct proporţional cu măsura în care ceva este dorit. Mai mult, dacă ceea ce este de dorit este, *ipso facto* binele, atunci binele este *ipso facto,* motivul acţiunilor noastre, şi nu se mai poate nici măcar pune problema de a găsi motive pentru îndeplinirea lor, aşa cum Mill îşi dă atâta osteneală s-o facă. Dacă explicaţia lui Mill asupra lui „de dorit" este adevărată, atunci această afirmaţie (p. 26) că regulile de acţiune pot fi *confundate* cu motivele acesteia, este neadevărată: deoarece motivul unei acţiuni va fi atunci, conform spuselor sale, *ipso facto,* regula

acelei acţiuni; nu poate exista nici o diferenţă între cele două, şi de aceea nici o confuzie nu este posibilă, şi în felul acesta dânsul s-a contrazis clar, de unul singur. Acestea sunt exemple ale contradicţiilor care, după cum am încercat să arăt, trebuie întotdeauna să decurgă din utilizarea erorii naturaliste; şi sper că nu mai trebuie să mai adaug ceva în această privinţă.

41. Rezultă că primul pas prin care Mill a încercat, deci, să-şi susţină hedonismul este pur şi simplu eronat. El a încercat să stabilească o identitate între bine şi ceea ce este dorit, confundând sensul corect de utilizare al expresiei „de dorit", prin care este desemnat, de fapt, ceea ce este bine să fie dorit, cu sensul pe care ar trebui să-l aibă dacă ar fi analogă cu un cuvânt precum „vizibil". Dacă „de dorit" urmează să fie identică cu „bine", atunci trebuie să aibă un sens; şi dacă este să fie identică cu „dorit", atunci trebuie să aibă un cu totul alt sens. Şi totuşi, pentru a susţine afirmaţiile lui Mill că ceea ce este dorit este cu necesitate bun, este absolut esenţial ca aceste două sensuri ale lui „de dorit" să fie aceleaşi. Dacă susţine că sunt aceleaşi, atunci se contrazice pe sine în altă parte; dacă susţine că nu sunt aceleaşi, atunci primul lui pas în demonstrarea valabilităţii hedonismului este absolut lipsit de valoare.

Dar acum trebuie să ne ocupăm de al doilea pas. Terminând de demonstrat, după cum consideră dânsul, că bine înseamnă dorit, Mill recunoaşte că, dacă e să susţină în continuare că satisfacţia, plăcerea, mulţumirea sunt singurul lucru bun, trebuie să demonstreze că numai satisfacţia, plăcerea, mulţumirea sunt, într-adevăr, dorite. Această doctrină, că „numai plăcerea este obiectul tuturor dorinţelor noastre" este doctrina pe care profesorul Sidgwick a numit-o hedonism psihologic: şi este o doctrină pe care cei mai eminenţi dintre psihologi au căzut de acord să o respingă. Dar ea este un pas necesar pe calea dovedirii valabilităţii oricărui naturalism hedonist de genul celui al lui Mill; şi se bucură de atâta

[1] Vezi *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*, par M. Guyau, 4me édition, Paris, F. Alcan, 1896.

susţinere, din partea unor oameni care nu sunt experţi nici în psihologie, nici în filozofie, încât doresc să o tratez ceva mai pe larg. Se va vedea că Mill nu o susţine chiar în această formă brută. Dânsul admite că şi alte lucruri în afară de mulţumire sunt dorite; şi această admitere este imediat o contradicţie în raport cu hedonismul său. Una din substituirile prin care dânsul încearcă să evite această contradicţie o vom examina mai îndeaproape după aceea. Dar unii ar putea crede că nu e nevoie de nici o substituire de acest gen; dânşii ar putea spune despre Mill exact ce a spus Callicles despre Polus, în *Gorgias*, că a recunoscut acest fapt fatal dintr-o absolut nedemnă frică de a nu părea cumva paradoxal; că ei, pe de altă parte, vor avea curajul de a-şi apăra convingerile, şi nu se vor ruşina să ajungă la un paradox oricât de mare, în apărarea a ceea ce ei consideră că e un adevăr.

42. Ei bine, atunci, presupunem că este valabil faptul că plăcerea este obiectul tuturor dorinţelor, că este scopul universal al tuturor activităţilor umane. Acum, eu unul cred că nu se poate nega faptul că despre oameni se afirmă de obicei că-şi doresc şi alte lucruri: de exemplu, spunem deseori că ne dorim mâncare şi băutură, că ne dorim bani, că dorim recunoaştere, faimă, glorie. Problema este, deci, ce trebuie să se înţeleagă prin dorinţă şi printr-un obiect al unei dorinţe. Este evident că se presupune că există un fel de relaţie necesară sau universală între ceva ce este numit dorinţă, şi altceva ce se numeşte plăcere, satisfacţie, mulţumire. Întrebarea este de ce gen este această relaţie; dacă, în conjuncţie cu eroarea naturalistă menţionată anterior, va putea justifica valabilitatea hedonismului. Acum, eu unul nu sunt pregătit să neg că există o anume relaţie universală între plăcere şi dorinţă; dar sper să demonstrez că, dacă există, este de o asemenea natură, încât va putea fi considerată mai degrabă potrivnică decât favorabilă hedonismului. Se afirmă că plăcerea este totdeauna un obiect al dorinţei, şi sunt gata să admit că plăcerea este întotdeauna, cel puţin în parte, o cauză a dorinţei. Dar această distincţie este foarte importantă. Ambele opinii pot fi exprimate

prin aceleaşi cuvinte; despre amândouă se poate spune că susţin că ori de câte ori ne dorim ceva, totdeauna dorinţa se datorează faptului că urmărim o anume mulţumire: dacă-l întreb pe presupusul meu hedonist „De ce-ţi doreşti asta?" el mi-ar putea răspunde, absolut consecvent faţă de concepţiile sale, „Deoarece în asta descopăr plăcerea, satisfacţia, mulţumirea", şi dacă el îmi pune mie aceeaşi întrebare, eu i-aş putea răspunde, la fel de consecvent faţă de concepţiile mele, „Deoarece în asta aflu satisfacţia, plăcerea, mulţumirea". Doar că cele două răspunsuri ale noastre nu înseamnă, deloc, acelaşi lucru. Exact în această utilizare a unui vocabular pentru a exprima două lucruri absolut diferite cred eu că rezidă principala cauză pentru care hedonismul psihologic se bucură de atâta susţinere, la fel cum este şi cauza enunţată prin eroarea naturalistă a lui Mill.

Să încercăm să analizăm starea psihologică numită „dorinţă". Această denumire este întrebuinţată în general pentru a defini o stare a psihicului în care ideea unui anume obiect sau eveniment, care încă nu există, este prezentă în noi. Să presupunem, de exemplu, că îmi doresc un pahar de vin. Am ideea de a bea un pahar de vin în cap, deşi încă nu îl beau. Ei bine, care este locul mulţumirii în această relaţie? Teoria mea este că el există, şi anume astfel. Ideea de a bea produce în intelectul meu un sentiment de mulţumire, care ajută la producerea unei stări de activitate incipientă, care este numită „dorinţă". Tocmai de aceea, datorită mulţumirii pe care deja o am – mulţumirea declanşată de o simplă idee – îmi doresc vinul, pe care nu-l am încă. Şi sunt gata să admit că o mulţumire de acest gen, o mulţumire reală, este totdeauna printre cauzele unei dorinţe, şi nu numai ale fiecărei dorinţe, ci ale oricărei activităţi intelectuale, indiferent dacă aceasta aparţine conştientului sau subconştientului. Sunt gata să admit asta, spun eu: dar nu pot susţine că aceasta este adevărata doctrină psihologică; şi, în orice eventualitate, nu este, *prima facie*, ceva chiar absurd. Şi atunci, care este cealaltă doctrină, doctrina care presupun eu că susţine, şi care este în orice caz esenţială pentru argumentaţia lui Mill? Este aceasta. Că atunci când

doresc vinul, de fapt nu vinul mi-l doresc eu, ci mulţumirea pe care mă aştept să o am de pe urma lui. Cu alte cuvinte, doctrina aceasta susţine că ideea unei mulţumiri care nu este reală este întotdeauna necesară pentru a produce o dorinţă; pe când doctrina mea era că plăcerea reală produsă la ideea unui anumit alt lucru era totdeauna o necesitate pentru a produce o dorinţă. Acestea sunt cele două teorii pe care eu cred că le confundă între ele adepţii hedonismului psihologic: confuzia este, după cum formulează domnul Bradley[1] chestiunea, între „un gând mulţumitor" şi „gândul la o mulţumire". Şi de fapt doar în al doilea caz, în cazul „gândului la o mulţumire", se poate spune despre mulţumire că este obiectul unei dorinţe, sau motivul unei acţiuni. Pe de altă parte, când este vorba doar de un gând mulţumitor, aşa cum, recunosc, poate fi întotdeauna cazul, atunci acest obiect de gândire – acela la care ne gândim la momentul respectiv – este obiectul dorinţei şi motiv de acţiune; şi mulţumirea stârnită de acel gând poate, într-adevăr, să ne producă dorinţa de a trece la acţiune, dar ea nu este nici scopul nostru, nici obiect, nici motiv.

Ei bine, sper că această distincţie este acum suficient de clară. Acum să vedem care sunt implicaţiile în privinţa hedonismului etic. Presupun că este perfect evident că ideea unui obiect de dorinţă nu este întotdeauna numai ideea unei mulţumiri. În primul rând, clar, nu întotdeauna ne aşteptăm conştient la o mulţumire, atunci când ne dorim un lucru. S-ar putea să nu fim conştienţi decât de lucrul pe care ni-l dorim, şi ne-am putea simţi îndemnaţi spre el imediat, fără nici un calcul prealabil prin care să vedem dacă ne va aduce vreo mulţumire sau supărare. Şi, în al doilea rând, chiar şi atunci când ne aşteptăm la o mulţumire, cu siguranţă că doar rareori ne dorim numai o mulţumire. De exemplu, puteţi fi sigur că, atunci când îmi doresc paharul meu de vin am şi o idee despre mulţumirea pe care o aştept de pe urma lui, dar este clar că numai mulţumirea aceea nu poate fi unicul obiect al dorinţei mele; paharul cu vin în sine trebuie inclus în obiectul dorinţei mele,

[1] *Ethical Studies*, p. 232.

altfel dorința mea s-ar putea să mă facă să servesc o râmă în loc de un pahar cu vin. Dacă dorința ar fi îndreptată exclusiv spre mulțumire, atunci n-ar putea să mă facă să beau vinul; dacă aceasta este să ia o direcție clară, este absolut necesar ca și ideea obiectului de pe urma căruia ne așteptăm la o mulțumire să fie prezentă și să-mi controleze activitatea. Atunci teoria că ceea ce este dorit este întotdeauna numai mulțumirea trebuie abandonată: este imposibil de dovedit că numai mulțumirea este bună pe această cale. Dar, dacă substituim acestei teorii acea altă, posibil adevărată, teorie, că mulțumirea este întotdeauna o cauză a dorinței, atunci toată plauzibilitatea doctrinei noastre etice că numai mulțumirea este bună dispare imediat. Deoarece în acest caz mulțumirea nu mai este ceea ce doresc eu, nu mai este ceea ce vreau eu: este ceva ce deja posed, înainte de a vrea ceva. Și mă pot eu simți înclinat să susțin că ceva ce posed deja, în timp ce încă îmi mai doresc altceva, este întotdeauna și în mod unic, binele?

43. Dar acum să revenim și să examinăm un alt argument al lui Mill în favoarea poziției sale că „fericirea este unicul scop al acțiunilor umane". Mill admite, așa cum deja am menționat, că mulțumirea nu este unicul lucru pe care ni-l dorim în realitate. „Dorința de virtute", spune dânsul, „nu este la fel de universală, dar este un fapt autentic, la fel ca și fericirea."[1] Și din nou, „Banii sunt, în multe cazuri, doriți în sine și pentru ceea ce reprezintă ei.[2]" Aceste recunoașteri sunt, bineînțeles, în clară și izbitoare contradicție cu principiul său că mulțumirea este singurul lucru de dorit, deoarece este unicul lucru dorit. Cum încearcă atunci Mill să evite această contradicție? Principalul său argument pare să fie că „virtute", „bani" și alte asemenea obiecte, când sunt dorite în sine și pentru ceea ce reprezintă ele, sunt dorite doar ca „o parte a fericirii[3]". Acum, asta ce mai înseamnă? Fericirea, așa cum am văzut, a fost definită de Mill ca „mulțumire și absența

[1] p. 53.
[2] p. 55.
[3] pp. 56–57.

supărării". Vrea Mill să spună că „banii", aceste simple şi ordinare monede, despre care admite că sunt doriţi în sine şi pentru ceea ce reprezintă ei, sunt o parte fie din mulţumire, fie din absenţa supărării? Vrea dânsul să susţină că acele monede în sine sunt în capul meu şi că fac parte din sentimentele mele? Dacă asta vrea să spună, atunci orice alte cuvinte sunt de prisos: nimic nu mai poate fi diferenţiat de nimic; dacă aceste două lucruri nu sunt distincte, atunci ce mai poate fi? Următorul lucru pe care îl vom auzi este că masa asta la care scriu este în realitate unul şi acelaşi lucru cu încăperea în care mă aflu; că un cal de trăsură este, în fond, imposibil de diferenţiat în raport cu catedrala St. Paul; că această carte a lui Mill, pe care o ţin în mână, deoarece a fost mulţumirea dânsului să o scrie, este acum, în chiar această clipă, o parte din fericirea pe care a resimţit-o cu mulţi ani în urmă, şi care de multă vreme a încetat să mai existe. Vă implor, gândiţi-vă o clipă ce nonsens condamnabil sunt toate astea. „Banii", spune Mill, „nu sunt de dorit decât ca o cale spre fericire". Poate că aşa este; dar ce mai urmează? „Însă", spune Mill, „banii sunt doriţi, fără nici o îndoială, şi doar în sine". „Da, continuă", spunem noi. „Ei bine", spune Mill, „dacă banii sunt doriţi în sine, trebuie ca ei să fie de dorit ca scop în sine: aşa am spus chiar eu însumi". „Ah", spunem noi, „dar tot dumneata ai spus chiar acum că nu sunt de dorit decât ca un mijloc". „Admit că am spus-o", afirmă Mill, „dar o să încerc să împac spiritele, spunând că ceea ce este numai un mijloc spre un scop este acelaşi lucru cu o parte a acelui scop. Îndrăznesc să sper că publicul nu va observa". Şi publicul, într-adevăr, n-a observat. Totuşi asta este exact ceea ce a făcut Mill. A anulat diferenţa existentă între mijloace şi scopuri, pe a cărei respectare scrupuloasă se bazează întregul său hedonism. Şi a fost obligat să facă asta, deoarece nu a reuşit să facă distincţie între „scop" în sensul de ceea ce este de dorit, şi „scop" în sensul de ceea ce este dorit: o distincţie presupusă ca existentă atât de prezenta argumentaţie cât şi de întreaga sa carte. Aceasta este o consecinţă a erorii naturaliste.

44. Mill, deci, nu are nimic mai bun de spus în favoarea sa decât asta. Cele două afirmaţii fundamentale ale sale sunt, cu propriile sale cuvinte, „că a considera despre un obiect că este de dorit (dacă nu e vorba de consecinţele sale) şi a-l considera ca fiind mulţumitor sunt unul şi acelaşi lucru; şi că a dori ceva, altfel decât în măsura în care ideea respectivă este mulţumitoare, este o imposibilitate fizică şi metafizică."[1] Ambele aceste afirmaţii sunt, după cum am văzut, susţinute în principal prin erori. Prima pare să se bazeze pe eroarea naturalistă; cea de-a doua se bazează în parte pe aceasta, în parte pe eroarea de a confunda scopurile şi mijloacele şi în parte pe eroarea de a face confuzie între un gând mulţumitor şi gândul la o mulţumire. Chiar cuvintele sale demonstrează asta. Deoarece ideea despre lucru este mulţumitoare, în cea de-a doua clauză a sa, este evident considerată ca fiind acelaşi lucru cu ceea ce desemnează dânsul prin cuvintele „considerându-l a fi mulţumitor" în prima.

Ca urmare, argumentele lui Mill în favoarea afirmaţiei că mulţumirea este unicul lucru bun, şi respingerea lor de către noi, pot fi rezumate după cum urmează:

Întâi de toate, dânsul consideră că „de dorit", pe care îl utilizează ca sinonim pentru „bine", înseamnă ceea ce poate fi dorit. Testul a ceea ce poate fi dorit este, în conformitate cu domnia sa, ceea ce este dorit în realitate: de aceea, spune dânsul, dacă putem găsi un lucru care este dorit întotdeauna, el şi numai el, acel lucru va fi cu necesitate singurul lucru care este de dorit, singurul lucru care este bun ca scop. În această argumentaţie este implicată clar eroarea naturalistă. Acea eroare – am explicat deja – constă în afirmaţia că binele este o noţiune simplă sau complexă, care poate fi definită în termeni de calităţi naturale. În cazul lui Mill, binele se presupune că este, pur şi simplu, ceea ce este de dorit; şi ceea ce este de dorit este ceva ce poate fi definit în termeni naturali. Mill ne spune că ar trebui să dorim ceva (o afirmaţie etică), deoarece chiar dorim

[1] p. 58.

acel ceva în realitate; dar dacă afirmaţia sa, că „Ar trebui să doresc" nu înseamnă nimic altceva decât „Chiar doresc", ar fi adevărată, atunci domnia sa n-ar fi îndreptăţit să afirme decât că „Noi chiar dorim cutare şi cutare, deoarece chiar dorim asta"; şi asta nu este câtuşi de puţin o afirmaţie etică; este o simplă tautologie. Obiectivul întregii cărţi a lui Mill este să ne ajute să descoperim ce ar trebui să facem; dar, de fapt, încercând să definească înţelesul acestui „ar trebui", dânsul s-a debarasat complet de îndeplinirea acestui obiectiv: s-a rezumat la a ne spune ceea ce chiar facem.

Primul argument al lui Mill este deci că, deoarece bine înseamnă dorit, de aceea tot ce este dorit este bine; dar, ajungând astfel la o concluzie etică, adică prin negarea în fapt a posibilităţii de a ajunge la orice concluzie etică, dânsul mai are nevoie de un argument suplimentar pentru a face din această concluzie baza hedonismului său. Trebuie să probeze că noi dorim întotdeauna mulţumirea sau eliberarea de supărare, şi că nu dorim niciodată nimic altceva, indiferent ce. Această a doua doctrină, pe care profesorul Sidgwick a numit-o hedonism psihologic, am dezbătut-o corespunzător. Am arătat cât de evident de neadevărat este că nu dorim niciodată nimic altceva în afară de mulţumire; şi cum nu există nici o umbră de temei pentru a spune măcar că, ori de câte ori dorim ceva, întotdeauna dorim mulţumire cât şi acel ceva. Am atribuit credinţa obstinată în aceste neadevăruri în parte unei confuzii între cauza dorinţei şi obiectul dorinţei. Se poate, am spus eu, să fie adevărat că dorinţa nu poate apărea niciodată decât dacă este precedată de o plăcere reală oarecare; dar chiar dacă asta este adevărat, de aici nu rezultă însă nici un motiv pentru a spune că obiectul dorinţei este întotdeauna o oarecare mulţumire viitoare. Prin obiect al dorinţei se înţelege acel obiect a cărui idee produce în noi o dorinţă; o oarecare mulţumire, pe care o anticipăm, o mulţumire pe care nu o avem, este cea care este obiectul dorinţei, ori de câte ori dorim o mulţumire. Şi orice mulţumire reală, care poate fi stârnită de ideea acestei

mulţumiri anticipate, nu este, evident, aceeaşi mulţumire cu acea mulţumire anticipată, a cărei singură realitate este ideea în sine. Această mulţumire reală nu este ceea ce vrem noi; ceea ce vrem noi este ceva ce nu avem; şi a spune că mulţumirea este ceva ce ne face totdeauna să vrem să o avem este absolut diferit de a spune că ceea ce dorim noi întotdeauna să avem este numai mulţumire.

În cele din urmă, după cum am văzut, Mill admite toate acestea. Dânsul insistă că în realitate noi dorim şi alte lucruri în afară de mulţumire, şi totuşi continuă să susţină că în realitate noi nu dorim nimic altceva. Încearcă să elimine această contradicţie făcând confuzie între două noţiuni, între care a făcut anterior permanent diferenţă, cu cea mai mare grijă – noţiunile de scop şi de mijloc. Acum dânsul susţine că un mijloc spre un scop este acelaşi lucru cu o parte a acelui scop. Acestei ultime erori trebuie să i se acorde o deosebit de mare atenţie, deoarece decizia noastră ultimă cu privire la hedonism va fi centrată în mare parte pe ea.

45. Exact la această decizie ultimă cu privire la hedonism este cea la care încercăm acum să ajungem. Până acum nu m-am ocupat decât de respingerea argumentelor naturaliste ale lui Mill în sprijinul hedonismului; dar doctrina că singură mulţumirea este de dorit poate fi totuşi adevărată, deşi erorile lui Mill nu pot demonstra că este aşa. Aceasta este problema căreia trebuie să-i fac acum faţă. Această propoziţie, „singură mulţumirea este bună sau de dorit", aparţine, fără nici o îndoială, acelei clase de propoziţii, căreia Mill, la început, a considerat şi el, corect, că-i aparţine, clasei de principii primare, care nu sunt capabile de probare prin demonstraţie directă. Dar în acest caz, după cum bine spune şi dânsul, „se pot prezenta argumente capabile de a determina intelectul fie să-şi dea, fie să-şi reţină consimţământul în privinţa doctrinei" (p. 7). Exact asemenea argumente prezintă profesorul Sidgwick, şi exact de acelaşi gen sunt cele pe care voi încerca eu să le prezint, având în vedere exact scopul contrar. Această propoziţie, că „numai mulţumirea este bună ca scop", propoziţia

fundamentală a hedonismului etic, poate fi deci, folosind cuvintele profesorului Sidgwick, rezultatul unei intuiții. Voi încerca să vă demonstrez că intuiția mea o respinge, așa cum a dânsului o susține. Dar s-ar putea ca, și în aceste condiții, să fie totuși adevărată; nici o intuiție nu poate proba că este adevărată sau nu; și eu trebuie să mă declar satisfăcut dacă voi putea „să prezint argumente capabile să determine intelectul" să o respingă.

Ei bine, se poate spune că această stare de fapt este extrem de puțin satisfăcătoare. Într-adevăr; dar este important să facem distincție între două motivații diferite ce pot fi invocate pentru a o considera așa. Este nesatisfăcătoare deoarece principiul nostru nu poate fi probat? sau este nesatisfăcătoare deoarce nu cădem de acord unul cu altul asupra lui? Sunt înclinat să cred că al doilea este motivul principal. Deoarece simplul fapt că, în anumite cazuri, probarea este imposibilă nu ne stânjenește de obicei câtuși de puțin. De exemplu, nimeni nu poate proba că lângă mine este un scaun; totuși, nu cred că se simte cineva nesatisfăcut din cauza asta. Suntem cu toții de acord că lângă mine este un scaun, și asta este destul ca să ne mulțumească, deși este foarte posibil să greșim. S-ar putea, bineînțeles, să vină un nebun care să spună că nu e un scaun, ci un elefant. Noi n-am putea proba că el greșește, și faptul că nu a fost de acord cu noi ar putea să înceapă să ne stânjenească. Ne vom simți stânjeniți, deci, mult mai mult, dacă cineva, pe care nu-l considerăm nebun, nu este de acord cu noi. Vom încerca să discutăm în contradictoriu cu persoana respectivă, și vom fi probabil cât se poate de mulțumiți dacă îl vom face să fie de acord cu noi, deși nu ne vom fi probat punctul de vedere. Nu putem face decât să încercăm să convingem acea persoană demonstrându-i că opinia noastră este în concordanță cu o problemă diferită, pe care persoana respectivă o consideră adevărată, pe când opinia sa inițială este în contradicție cu acel lucru. Dar va fi imposibil de probat că acel altceva, despre care amândoi suntem de acord că este adevărat, este într-adevăr așa; ne vom mulțumi să lămurim

problema în dispută cu ajutorul acelui ceva, pur şi simplu pentru că suntem amândoi de acord în privinţa lui. Pe scurt, insatisfacţia noastră în aceste cazuri este aproape întotdeauna de tipul celei resimţite de sărmanul lunatic din poveste. „Eu ziceam că lumea este nebună", spunea el, „şi lumea zice că nebun sunt eu; şi, din această confuzie m-au exclus din rândul ei". Aproape întotdeauna, spun eu, un asemenea tip de neînţelegere, şi nu imposibilitatea de a proba, ne face să considerăm o stare de fapt ca nesatisfăcătoare. Deoarece, într-adevăr, cine poate proba că proba însăşi este o dovadă a adevărului? Suntem cu toţii de acord că legile logicii sunt adevărate, şi de aceea acceptăm rezultatele probate cu ajutorul lor; dar o asemenea probă este satisfăcătoare doar pentru că suntem cu toţii, pe deplin, de acord că logica este un garant al adevărului. Şi totuşi nu putem, pentru că asta este natura situaţiei, să probăm că avem dreptate fiind de acord în privinţa ei.

Ca urmare, nu cred că ar trebui să ne simţim prea apăsaţi de admiterea faptului că nu putem proba că doar mulţumirea singură este bună. S-ar putea să fim capabili să ajungem la un acord trecând peste asta; şi dacă se va întâmpla asta, consider că faptul va fi pe deplin satisfăcător. Şi totuşi nu sunt prea optimist cu privire la perspectiva unei asemenea satisfacţii. Etica şi filozofia, în general, s-au găsit întotdeauna într-o stare cât se poate de puţin satisfăcătoare. Nu a existat nici un acord unanim în privinţa lor, aşa cum există în privinţa scaunelor, a lămpilor, a băncilor. De aceea aş fi de-a dreptul nebun să sper să rezolv dintr-o dată o problemă extrem de controversată, ba încă şi definitiv. Este extrem de improbabil că voi reuşi aşa ceva. Ar fi extrem de prezumptios fie şi numai să sper că, în final, să zicem două sau trei secole de aici încolo, va exista un acord în privinţa faptului că mulţumirea nu este singurul lucru bun. Chestiunile filozofice sunt atât de dificile, problematica ridicată este atât de complexă, încât nimeni nu se poate aştepta, acum cu nimic mai mult decât în trecut, să câştige mai mult decât o recunoaştere foarte limitată. Şi totuşi vă mărturisesc că, mie, consideraţiile pe care vi le voi prezenta în

continuare mi se par cât se poate de convingătoare. Şi cred că ele ar trebui să convingă, dacă le voi formula eu cum trebuie. În orice caz, pot măcar să încerc. Şi voi încerca acum să pun capăt acelei stări de fapt nesatisfăcătoare, de care vorbeam mai devreme. Voi încerca să vă fac să încuviinţaţi că principiul fundamental al hedonismului este, foarte probabil, o absurditate, demonstrând ce trebuie să însemne acesta, dacă este analizat cu claritate, şi cum această semnificaţie clară este în contradicţie cu alte credinţe ale noastre, la care, sper eu, nu este chiar aşa de uşor să renunţăm.

46. Ei bine, acum vom trece să discutăm hedonismul intuiţionist. Şi începutul acestei dezbateri marchează, trebuie subliniat, un punct de importanţă crucială în metoda mea etică. Punctul de vedere asupra căruia am insistat până acum, acela că „binele este indefinibil", şi că a nega asta implică apariţia unei erori, este capabil de demonstrare directă: deoarece negându-l, se ajunge la contradicţii. Dar acum ajungem la problema a cărei soluţionare este însăşi raţiunea de a fi a eticii, problema de a preciza ce anume lucruri sau calităţi sunt bune. Indiferent care va fi răspunsul la această întrebare, nu este posibil ca el să fie probat prin demonstraţie directă, şi aceasta tocmai datorită faptului că soluţia la problema anterioară, cu privire la înţelesul binelui, a fost posibilă printr-o demonstraţie directă. Trebuie acum să ne limităm la speranţa de a găsi ceea ce Mill numea „probe indirecte", speranţa de a ne convinge unul pe altul, la nivel intelectual; şi trebuie să ne limităm acum numai la asta, deoarece în privinţa primei probleme nu am fost constrânşi la o asemenea limitare. Iată, deci, o intuiţie care este de supus verdictului dumneavoastră – intuiţia că „mulţumirea singură este bună ca scop – bună în sine şi pentru sine".

47. Ei bine, în acest context, pare mai întâi de dorit să abordăm o alta din doctrinele lui Mill – o altă doctrină pe care, în interesul hedonismului, profesorul Sidgwick a găsit cu cale, foarte înţelept, să o respingă. Aceasta este doctrina referitoare

la „diferenţele de calitate ale mulţumirii". „Dacă sunt întrebat" spune Mill[1], „ce înţeleg prin diferenţă de calitate a mulţumirii, sau ce face o mulţumire mai valoroasă ca alta, doar ca mulţumire, lăsând de-o parte diferenţele cantitative, atunci nu există decât un singur răspuns posibil. Dintre două mulţumiri, dacă este una căreia toţi sau aproape toţi cei care le-au resimţit personal pe amândouă îi acordă preferinţă, fără a ţine cont de o obligaţie morală de a face asta, aceea este mulţumirea care este mai de dorit. Dacă una din cele două este plasată, de cei care sunt complet familiarizaţi cu ambele, cu atât de mult deasupra celeilalte încât o preferă, chiar dacă sunt conştienţi că aceasta va fi însoţită de o cantitate de dezaprobare superioară, şi nu renunţă la ea pentru orice cantitate din cealaltă mulţumire de care este capabilă natura lor personală, atunci este justificat să-i atribuim tipului preferat o superioritate calitativă, depăşind într-o asemenea măsură aprecierile cantitative, încât le fac, prin comparaţie, lipsite de importanţă."

Acum, este bine cunoscut faptul că Bentham şi-a bazat pledoaria lui în favoarea hedonismului exclusiv pe „cantitatea de mulţumire". Lui îi aparţine maxima conform căreia „egale fiind cantităţile de mulţumire resimţită, «a băga bâtul[2]» sau o poezie sunt la fel de bune." Dar se pare că Mill consideră în aparenţă că Bentham a demonstrat, totuşi, că poezia este mai bună decât «a băga bâtul»; că poezia produce o cantitate mai mare de mulţumire. Şi totuşi, spune Mill, utilitariştii „s-ar putea să prefere cealaltă alternativă şi, cum s-ar putea spune, la nivel înalt, să accepte toate consecinţele" (p. 11). Ei bine, se vede clar din aceasta că Mill recunoaşte „calitatea de mulţumire" ca fiind un alt criteriu – sau unul diferit – pentru estimarea mulţumirilor, decât cantitatea lui Bentham; şi mai mult, prin acel „mai înalt" generator de foarte multe întrebări, pe care după aceea îl traduce prin „superior", domnia sa pare să trădeze un sentiment de stânjeneală, că, la urma urmei, dacă

[1] p. 12.

[2] În original: pushpin – joc de copii mici; trivialitate (a băga...). (N.T.)

vei considera calitatea de mulţumire ca singurul tău standard de evaluare, ceva s-ar putea să meargă prost şi s-ar putea să meriţi să ţi se spună că eşti porc. Şi s-ar putea ca şi în realitate să meriţi, într-adevăr, să ţi se spună aşa. Dar, cu toate astea, eu nu vreau să demonstrez decât că afirmaţiile lui Mill cu privire la calitatea de mulţumire sunt lipsite de consecvenţă în raport cu hedonismul său, sau altfel, că nu oferă acestuia mai multă bază decât cea pe care i-o oferă simpla noţiune de cantitate de plăcere.

Se va vedea că testul lui Mill pentru stabilirea superiorităţii calitative a unei mulţumiri în raport cu alta este preferinţa exprimată de oameni care le-au experimentat pe amândouă. O mulţumire astfel preferată, susţine el, este mai de dorit. Dar, după cum am văzut, tot dânsul susţine că „a considera un obiect ca de dorit şi a-l considera ca mulţumitor sunt unul şi acelaşi lucru" (p. 58). Dânsul susţine deci că preferinţa exprimată de experţi probează că o mulţumire este mai mulţumitoare decât alta. Dar, dacă aşa ar fi, cum poate face dânsul distincţie între acest standard şi cel al cantităţii de mulţumire? Poate fi o mulţumire mai mulţumitoare decât alta, exceptând sensul că produce mai multă mulţumire? Dacă e să mai dăm vreo crezare sensului cuvintelor, „mulţumitor" trebuie să desemneze o anume calitate comună tuturor lucrurilor care sunt mulţumitoare; şi, dacă este aşa, atunci un lucru nu poate fi decât mai bun decât altul, după cum cele două lucruri comparate dispun de această calitate într-o cantitate mai mare sau mai mică. Dar, atunci, să încercăm o altă alternativă, şi să presupunem că Mill nu vrea să susţină la modul serios că această preferinţă a experţilor dovedeşte, pur şi simplu, că o mulţumire este mai mulţumitoare decât alta. Ei bine, în acest caz, ce înseamnă „preferat"? Nu poate însemna „mai dorit", din moment ce, după cum ştim, măsura dorinţei este întotdeauna, conform celor spuse de Mill, direct proporţională cu măsura de mulţumire. Dar, în acest caz, baza hedonismului lui Mill se prăbuşeşte, deoarece dânsul admite că un lucru poate fi preferat în raport cu altul, şi astfel se dovedeşte că este mai de dorit, deşi nu este mai dorit. În acest caz, raţionamentul lui Mill

referitor la preferință nu este decât o judecată de genul acelor intuiții despre care eu am afirmat că sunt necesare pentru a enunța principiul hedonismului sau oricare alt principiu. Este o judecată directă că un lucru este mai de dorit decât un altul, sau mai bun decât un altul; o judecată pur independentă de orice considerații cu privire la faptul că un lucru este mai dorit sau mai mulțumitor decât altul. Asta este totuna cu a admite că binele este bine, și nimic altceva.

48. Și încă o idee reliefată de această dezbatere. Judecata formulată de Mill referitoare la preferințe, departe de a fixa principiul că singură mulțumirea este bună, este, evident, lipsită de consecvență în raport cu aceasta. Dânsul admite că experții pot judeca dacă o mulțumire este mai de dorit decât alta, deoarece mulțumirile diferă calitativ. Dar ce înseamnă asta? Dacă o mulțumire poate fi diferită calitativ de o alta, asta înseamnă că o mulțumire este ceva complex, ceva compus, de fapt, din mulțumire în plus față de ceea ce produce mulțumire. De exemplu, Mill vorbește despre „slăbiciunile senzuale" ca despre „mulțumiri de nivel scăzut". Dar ce înseamnă slăbiciune senzuală? Este, cu siguranță, excitarea unui anumit simț, împreună cu mulțumirea cauzată de o asemenea excitare. De aceea Mill, admițând că slăbiciunea senzuală poate fi considerată prin judecată nemijlocită ca fiind de nivel mai scăzut decât alte mulțumiri, în care măsura de mulțumire implicată poate fi aceeași, admite că alte lucruri pot fi bune, sau rele, absolut independent de mulțumirea care le însoțește. O mulțumire este, de fapt, un termen cât se poate de neadecvat, care ascunde faptul că acum nu mai avem de-a face cu mulțumire ci cu altceva, care, într-adevăr, se poate să producă cu necesitate mulțumire, dar, nu este mai puțin adevărat, este ceva absolut diferit de aceasta.

Deci Mill, considerând că a estima calitatea de mulțumire este în perfectă corelație cu principiul său hedonist că singure mulțumirea și absența supărării sunt de dorit ca scopuri, a comis încă o eroare, făcând confuzie între scopuri și mijloace. Chiar chiar dacă vom considera cea mai favorabilă presupunere legată de ceea ce înțelege dânsul prin asta, să pre-

supunem că dânsul nu înţelege prin asta, aşa cum rezultă din cuvintele sale, ceea ce produce mulţumire şi mulţumirea astfel produsă. Să presupunem că dânsul înţelege prin asta că există diverse genuri de mulţumire, în sensul în care există şi diverse genuri de culori – albastru, roşu, verde etc. Chiar şi în acest caz, dacă este să spunem că scopul nostru este numai culoarea, atunci, deşi este imposibil să obţinem culoare fără a avea o anume culoare specifică, totuşi acea culoare pe care o obţinem este numai un mijloc spre a obţine culoare, dacă culoarea este, într-adevăr, scopul nostru. Şi dacă culoarea este singurul scop posibil al nostru aşa cum susţine Mill că este mulţumirea, atunci nu poate exista nici un posibil motiv pentru a prefera o culoare în raport cu alta, roşu, să zicem, faţă de albastru, exceptând faptul că vom considera că una este mai culoare decât cealaltă. Totuşi exact opusul acestei idei este ceea ce Mill încearcă să susţină cu privire la mulţumire.

Ca urmare, examinarea opiniei lui Mill că anumite mulţumiri sunt superioare calitativ altora, îmi dezvăluie un punct de vedere care poate „ajuta la convingerea intelectului" cu privire la intuiţia „Mulţumirea este singurul lucru bun". Deoarece aduce la lumină faptul că, dacă spui „mulţumire", atunci prin asta trebuie să înţelegi chiar „mulţumire": trebuie să înţelegi un anume lucru comun tuturor diferitelor „mulţumiri", un anume lucru care poate exista în măsuri diferite, dar care nu poate fi de genuri diferite. Am arătat că, dacă se spune, aşa cum o face Mill, că trebuie luată în consideraţie calitatea mulţumirii, atunci nu se mai susţine câtuşi de puţin că numai mulţumirea este bună ca scop, din moment ce aici este implicat cu totul altceva, ceva ce nu este prezent în toate mulţumirile, şi care este, de asemenea, bun ca scop. Exemplul pe care l-am dat, referitor la culori, ilustrează acest punct de vedere în cea mai manifestă formă a sa. Este limpede dacă spui: „Singură culoarea este bună ca scop final"; atunci nu se poate da nici un motiv posibil pentru a acorda preferinţă unei culori în raport cu alta. În această situaţie singurul tău standard cu privire la bine şi la rău este „culoarea"; şi, din moment ce roşu şi albastru se conformează în egală măsură acestui unic standard, nu mai poţi avea şi un

altul, prin care să apreciezi dacă roşu este mai bun decât albastru. Este adevărat că nu poţi obţine culoare decât dacă obţii, de fapt, o culoare particulară: de aceea, acestea, dacă culoarea este scopul, vor fi bune ca mijloc, dar nici una dintre ele nu poate fi mai bună decât alta nici măcar ca mijloc, şi cu atât mai puţin poate fi vreuna dintre ele ca scop în sine. Acelaşi lucru se întâmplă cu mulţumirea: Dacă susţinem într-adevăr că „Mulţumirea singură este bună ca scop", atunci trebuie să fim de acord cu Bentham şi cu maxima lui. A respinge astfel afirmaţia lui Mill cu privire la calitatea de mulţumire, înseamnă deci a face un mare pas înainte în direcţia dorită. Cititorul nu va mai fi acum împiedicat să fie de acord cu mine, de nici o idee că principiul hedonist „Mulţumirea singură este bună ca scop" poate fi în concordanţă cu afirmaţia că o mulţumire poate fi de o calitate mai bună decât alta. Deoarece aceste două afirmaţii, am văzut deja, sunt în contradicţie una cu alta. Trebuie să facem o alegere între ele: şi dacă o alegem pe ultima, atunci renunţăm la principiul hedonismului.

49. Dar, după cum am spus, profesorul Sidgwick şi-a dat seama că aceste două afirmaţii sunt contradictorii. Şi-a dat seama că trebuie să aleagă între ele. Şi a ales. A respins ideea existenţei noţiunii de calitate de mulţumire şi a acceptat principiul hedonist. Dânsul încă susţine că „Mulţumirea singură este bună ca scop". Tot aşa cum şi eu sper ca, prin dezbaterea aceasta să îndepărtez multe asemenea prejudicii şi neînţelegeri care v-ar putea împiedica să fiţi de acord cu mine. Dacă pot demonstra că unele din considerentele pe care le enunţă profesorul Sidgwick sunt astfel încât sub nici o formă nu este nevoie ca noi să fim de acord cu ele, şi că altele sunt în realitate mai degrabă în favoarea mea decât în a dânsului, atunci vom fi cu câţiva paşi mai aproape de unanimitatea pe care ne-o dorim.

50. Pasajele din *Methods of Ethics* asupra cărora vă invit acum să vă îndreptaţi atenţia se găsesc în I. IX. 4 şi în III. XIV. 4–5.

Primul dintre aceste pasaje sună după cum urmează:

„Cred că dacă examinăm cu grijă asemenea rezultate permanente cum sunt cele care de obicei sunt considerate a fi bune, altele decât calităţi ale fiinţelor umane, nu vom găsi nimic care, la o cugetare adâncă, să poată să pară a poseda această calitate a bunătăţii în afara relaţiei cu existenţa umană, sau cel puţin cu o anume conştientizare sau simţire.

De exemplu, de obicei noi considerăm că anumite obiecte, scene etc. sunt bune datorită faptului că posedă frumuseţe, şi altele că sunt rele, datorită urâţeniei: totuşi nimeni nu se poate gândi raţional la producerea de frumuseţe în natura exterioară, în afara oricărei posibilităţi de contemplare a ei de către fiinţele umane. De fapt, când frumuseţea este considerată ca fiind obiectivă, se înţelege de obicei prin asta că există ca frumuseţe în afara relaţiei specifice cu un intelect oarecare: adică doar că există un standard oarecare de frumuseţe valabil pentru toate intelectele.

S-ar putea însă spune că frumuseţea şi alte rezultate, considerate de obicei ca fiind bune, deşi nu le concepem pentru a exista desprinse de relaţia cu fiinţele umane (sau cel puţin cu anumite intelecte), acestea sunt totuşi separabile ca scopuri de fiinţele umane de care depinde existenţa lor, că realizarea lor poate fi concepută ca intrând în competiţie cu perfecţiunea sau cu fericirea acestor fiinţe. De aceea, deşi lucrurile frumoase nu pot fi considerate ca demne de produs altfel decât în scop de contemplare, totuşi un om îşi poate dedica în totalitate persoana producerii lor, fără a ţine cont de indivizii care le vor contempla. Similar, cunoaşterea este un bun ce nu poate exista fără de posesia ei de către anumite intelecte particulare; şi poate considera această dezvoltare ca scop ultim, fără să ţină cont de al doilea aspect al problemei.

Totuşi, imediat ce alternativele sunt evitate clar, se va susţine în general, cred eu, că frumuseţea, cunoaşterea şi alte bunuri ideale, la fel ca toate lucrurile materiale exterioare, nu sunt urmărite de oameni decât în măsura în care ele duc (1) la fericire sau (2) la perfecţionarea sau la desăvârşirea existenţei umane. Eu spun «umană" deoarece, deşi cei mai mulţi utilitarişti consideră mulţumirea (şi eliberarea de supărare) a ani-

malelor inferioare ca fiind inclusă în fericirea pe care ei o consideră ca fiind corectul şi propriu-zisul scop al comportamentului, nimeni nu pare mulţumit la ideea că ar trebui să perfecţionăm animalele altfel decât ca o cale către scopurile noastre, sau cel puţin ca obiecte de contemplare ştiinţifică sau estetică pentru noi. Nici, repet, nu putem include, ca scop practic, existenţa unor fiinţe superioare celei umane. Cu certitudine noi legăm şi aplicăm ideea de Bine de Divina Existenţă, aşa cum o facem şi în raport cu munca Sa, şi încă într-o manieră proeminentă: şi când se spune că «ar trebui să facem toate lucrurile pentru slava lui Dumnezeu», pare să se implice prin asta că existenţa lui Dumnezeu este făcută mai bună prin slăvirea noastră către El. Totuşi această deducţie, atunci când este enunţată explicit, pare cumva lipsită de pietate; şi în general teologii se feresc de ea şi se reţin să facă uz de ideea unei posibile adăugiri la Bunătatea Divinei Existenţe ca o datorie umană. Nici influenţa acţiunilor noastre asupra altor inteligenţe extraumane, în afară de cea Divină, nu poate constitui, la ora actuală, obiectul unei dezbateri ştiinţifice.

De aceea voi afirma cu deplină încredere că, dacă este să existe vreun Bine altul decât Fericirea, care să fie urmărit de om ca scop ultim practic, acesta nu poate fi decât Bunătatea, Perfecţionarea sau Desăvârşirea Existenţei Umane. În ce măsură această noţiune include în ea mai mult decât Virtute, care este relaţia ei exactă în raport cu Mulţumirea, şi la ce metodă vom ajunge pe cale logică, dacă o acceptăm ca fundamentală, sunt toate întrebări pe care este mai convenabil să le discutăm după ce vom examina în detaliu aceste alte două noţiuni, Mulţumire şi Virtute, fapt în care vom fi angajaţi pe parcursul următoarelor două cărţi."

Trebuie remarcat că în acest pasaj profesorul Sidgwick încearcă să limiteze gama de obiecte printre care se pot găsi scopurile ultime. Totuşi dânsul încă nu spune ce este un scop, ci doar exclude dintre ele orice, în afara anumitor caracteristici ale existenţei umane. Şi toate scopurile posibile, pe care dânsul le exclude altfel, nu vor mai fi luate de acum încolo în considerare. Sunt scoase din domeniul eticii o dată pentru tot-

deauna prin acest pasaj, şi numai prin acest pasaj. Ei bine, este această excludere justificată?

Eu nu pot crede că este. „Nimeni", spune profesorul Sidgwick, „nu va considera raţional să urmărească producerea de frumuseţe în natura exterioară, separată de orice posibilă contemplare a acesteia de către fiinţele umane". Ei bine, eu aş putea spune imediat că eu, unul, consider aşa ceva perfect raţional; şi să vedem dacă nu mai pot hotărî pe cineva să fie de acord cu mine. Să examinăm ce înseamnă de fapt această afirmaţie. Ea ne îndreptăţeşte să construim următoarea pledoarie. Să ne imaginăm o lume extraordinar de frumoasă. Imaginaţi-vi-o pe cât de frumoasă puteţi să vi-o imaginaţi; puneţi în acel tablou tot ceea ce admiraţi mai mult pe acest pământ – munţi, râuri, mări; copaci şi apusuri de soare, stelele şi luna. Imaginaţi-vă toate acestea îmbinate în cele mai potrivite proporţii, astfel încât nici un lucru să nu domine un altul, ci ca fiecare să contribuie la mărirea frumuseţii întregului. Şi apoi imaginaţi-vă cea mai urâtă dintre lumi pe care vă stă în putere să o concepeţi. Imaginaţi-vi-o ca o simplă grămadă de gunoi, conţinând tot ce e mai dezgustător pentru noi, indiferent de motiv, şi întregul, pe cât este posibil, fără o singură trăsătură plăcută. Între două asemenea lumi suntem îndreptăţiţi să facem comparaţie; se încadrează în spusele profesorului Sidgwick, şi comparaţia este extrem de relevantă în privinţa acestora. Singurul lucru pe care nu suntem îndreptăţiţi să ni-l imaginăm este că vreo fiinţă umană a fost vreodată sau va fi posibil să trăiască vreodată pe vreuna din ele, că o asemenea fiinţă va ajunge vreodată să se bucure de frumuseţea primei sau să urască urâţenia celei de-a doua. Ei bine, chiar şi aşa, presupunându-le absolut separate de orice posibilă contemplare de către fiinţele umane; totuşi, este iraţional să susţii că este mai bine să existe lumea cea frumoasă, decât cea care este urâtă? N-ar fi mai bine, în orice caz, să o producem pe aceasta, şi nu pe cealaltă? Cu siguranţă, eu nu mă pot stăpâni să nu cred că aşa ar fi; şi sper că unii vor fi de acord cu mine în acest caz extrem. Pentru că este un caz extrem. Este foarte puţin probabil, ca să nu spunem imposibil, că vom fi puşi vreodată în situ-

ația unei astfel de alegeri. În orice alegere reală ar trebui să analizăm posibilele efecte ale acțiunii noastre asupra ființelor conștiente, și printre aceste posibile efecte sunt întotdeauna câteva, cred eu, care ar trebui să fie preferate existenței simplei frumuseți. Dar asta nu înseamnă, în stadiul nostru actual, în care numai o mică porțiune din bine este posibil de atins, decât că urmărirea frumuseții în sine trebuie întotdeauna amânată, în fața urmăririi unor bunuri mai mari, care sunt la fel de ușor de atins. Dar este destul pentru țelul meu dacă se admite că, presupunând că nu ar putea fi atinse nici un fel de alte bunuri mai valoroase, atunci frumusețea în sine trebuie privită ca un bun mai mare decât urâțenia; dacă se admite că, în acest caz, am rămâne fără nici un motiv pentru a prefera o direcție sau alta de acțiune, indiferent care, tot ar trebui să avem o datorie de îndeplinit, și asta ar însemna că ar fi datoria noastră pozitivă să facem lumea mai frumoasă, atât cât suntem în stare, din moment ce nimic mai bun decât frumusețea nu ar putea rezulta de pe urma eforturilor noastre. Și odată admis acest lucru, dacă se admite în orice caz imaginabil că existența unui lucru mai frumos este mai bun în sine decât unul mai urât, absolut separat de efectele sale asupra oricăror sentimente umane, atunci principiul susținut de profesorul Sidgwick a fost încălcat. Atunci va trebui să includem printre scopurile noastre ultime ceva ce este în afara limitelor existenței umane. Recunosc, bineînțeles, că frumoasa noastră lume imaginară ar fi încă și mai bună dacă în ea ar fi și ființe umane, care să-i contemple frumusețea și să se bucure de ea. Dar a recunoaște așa ceva nu este cu nimic împotriva punctului meu de vedere. Odată admis că lumea frumoasă în sine este mai bună decât cea urâtă, de aici decurge că, indiferent câte ființe se bucură de existența ei, și indiferent cu cât este mai bună bucuria lor decât ea în sine, totuși simpla ei existență adaugă ceva la bunătatea întregului: nu este numai un mijloc spre a atinge scopul nostru, ci este în sine o parte integrantă a acestuia.

51. În cel de-al doilea pasaj la care m-am referit mai sus, profesorul Sidgwick revine de la dezbaterea noțiunilor de Virtute și de Mulțumire în care a fost angajat între timp, pentru

a examina ce anume dintre părţile Existenţei Umane, la care, după cum am văzut, a limitat scopurile ultime, poate fi considerat ca un astfel de scop. Ceea ce tocmai am spus mi se pare mie, bineînţeles, că distruge şi forţa acestei părţi a argumentaţiei sale. Dacă, după cum cred eu, alte lucruri decât orice parte a existenţei umane pot fi scopuri–în–sine, atunci profesorul Sidgwick nu mai poate susţine că a descoperit Summum Bonum, când de fapt dânsul nu a determinat decât ce părţi ale Existenţei Umane sunt, în sine, de dorit. Dar se poate admite că această eroare este absolut nesemnificativă în comparaţie cu cea pe care suntem pe punctul de a o dezbate acum.

„Se poate spune", afirmă profesorul Sidgwick (III. XIV. §§ 4–5), „că putem... considera cunoaşterea Adevărului, contemplarea Frumuseţii, acţiunea Liberă sau Virtuoasă, ca fiind într-o oarecare măsură alternative preferabile la Mulţumire sau la Fericire – chiar dacă admitem că Fericirea trebuie inclusă ca parte a Binelui Ultim.... Eu cred, însă, că această opinie nu se recomandă de la sine în faţa judecăţii sobre a unor persoane reflexive. Şi pentru a demonstra asta, trebuie să-i cer cititorului să utilizeze aceeaşi procedură în doi paşi pe care i-am cerut să o utilizeze mai înainte, la examinarea validităţii absolute şi independente a preceptelor morale uzuale. Fac apel în primul rând la judecata sa intuitivă, după o examinare atentă a problemei, dacă aceasta i s-ar pune direct: şi în al doilea rând la o comparaţie exhaustivă între judecata oamenilor de rând. Cât priveşte primul argument, mie cel puţin mi se pare clar, după ce am reflectat în privinţa lui, că aceste relaţii obiective ale subiectului conştient, când sunt diferenţiate de conştientizarea care le însoţeşte şi care rezultă din ele, nu sunt, la modul ultim şi intrinsec, de dorit; cu nimic mai mult decât orice obiecte materiale sau de alt gen, când sunt examinate separat de orice legătură cu existenţa conştientă. Admiţând că avem o experienţă reală a unor asemenea preferinţe cum sunt cele pe care le-am prezentat, al căror ultim obiect este ceva ce nu este simplă conştientizare: totuşi mie încă mi se pare că atunci când (ca

să utilizăm fraza lui Butler) «stăm jos la o oră rece[1]», nu putem justifica în faţa noastră înşine importanţa pe care o acordăm oricăruia dintre aceste obiecte prin a lua în considerare modul în care ele contribuie, într-un fel sau altul, la fericirea fiinţelor conştiente.

Cel de-al doilea argument, care se referă la bunul-simţ omenesc, evident nu poate fi complet convingător; din moment ce, aşa cum s-a afirmat anterior, o serie întreagă de persoane cultivate consideră, de obicei, că cunoaşterea, arta etc., – ca să nu mai vorbim de Virtute – sunt scopuri independente de mulţumirea derivată din ele. Dar noi putem susţine nu numai că toate aceste elemente ale „bunului ideal" sunt producătoare de mulţumire în diverse moduri; ci şi că ele par să se bucure de aprobarea bunului-simţ, vorbind în mare, direct proporţional cu măsura în care aceasta este produsă. Această afirmaţie pare evident adevărată când este vorba de Frumuseţe; şi cu greu poate fi negată când e vorba de orice ideal social: este paradoxal să se afirme că orice grad de Libertate, sau orice altă formă de libertate socială, va fi totuşi privită uzual ca fiind de dorit, chiar dacă suntem siguri că aceasta nu are nici o tendinţă de a promova fericirea generală. Cazul Cunoaşterii este ceva mai complex; dar cu certitudine bunul-simţ este cel mai impresionat de valoarea cunoaşterii când este demonstrată şi „fructuozitatea" acesteia. Acesta este însă conştient şi de faptul că experienţa a demonstrat frecvent cum cunoaşterea, multă vreme infructuoasă, poate deveni pe neaşteptate fructuoasă, şi cum se poate face lumină într-un anumit domeniu al cunoaşterii folosind acumulările dintr-un alt domeniu, aparent îndepărtat: şi chiar dacă o anumită ramură de cercetare ştiinţifică se poate demonstra că este lipsită până şi de această utilitate indirectă, aceasta tot va merita să se bucure de un oarecare respect, pe baze strict utilitariste; atât pentru că-i furnizează

[1] În original: „sit down in a cool hour". Traducerea este, evident, cuvânt cu cuvânt; corect ar fi fost „stăm cu picioarele în apă rece" sau „stând strâmb şi gândind drept". Din păcate, ultimele două expresii nu-i aparţin lui Butler... (N.T.)

cercetătorului rafinatele şi inocentele mulţumiri ale satisfacerii curiozităţii, cât şi pentru că dispoziţia intelectuală pe care o generează şi pe care o susţine este probabil, în ansamblu, să producă cunoaştere fructuoasă. Totuşi în cazuri apropiate de acesta din urmă, bunul-simţ pare cumva predispus să se plângă de direcţionarea greşită a unor eforturi valoroase; astfel încât onorurile cu care este uzual răsplătită ştiinţa par să fie ierarhizate, chiar dacă inconştient, conform unei scale utilitariste tolerabil de exactă. Cu certitudine, în clipa în care legitimitatea unei direcţii de cercetare ştiinţifică este serios disputată, aşa cum este recent cazul cu vivisecţia, disputa este purtată în general, de ambele părţi, de pe baze pur utilitariste.

Cazul Virtuţii reclamă o atenţie cu totul specială: din moment ce încurajarea reciprocă între noi a impulsurilor şi a dispoziţiilor virtuoase este un ţel major în discursul moral uzual al oamenilor astfel încât fie şi numai a ridica problema dacă această încurajare nu poate merge prea departe are un aer paradoxal. Şi totuşi, experienţa noastră include rare şi excepţionale cazuri în care concentrarea eforturilor în direcţia cultivării virtuţilor a părut să ducă la efecte contrarii fericirii generale, datorită faptului că acestea au fost intensificate până la punctul fanatismului moral, şi astfel au fost neglijate alte condiţii ale fericirii. Atunci, dacă admitem ca fiind real sau posibil să existe asemenea «nefericite» efecte ale cultivări Virtuţii, eu cred că putem admite şi că, în general, şi în acest caz, contribuţia la fericirea generală trebuie să fie criteriul conform căruia să se decidă cât de departe trebuie mers cu cultivarea Virtuţilor."

Gata, argumentaţia profesorului Sidgwick este completă. Noi n-ar trebui, crede dânsul, să urmărim cunoaşterea Adevărului, sau contemplarea Frumuseţii, exceptând măsura în care o asemenea cunoaştere sau o asemenea contemplare contribuie la mărirea mulţumirii sau la diminuarea supărării fiinţelor conştiente. Mulţumirea singură este bună în sine; cunoaşterea Adevărului nu este bună decât ca un mijloc spre mulţumire.

52. Să examinăm ce înseamnă asta. Ce este mulţumirea? Este, cu certitudine, ceva de care noi putem fi conştienţi, şi de

aceea este ceva ce poate fi diferențiat de faptul că o conștientizăm. Ce doresc eu să întreb este asta: Se poate într-adevăr spune că noi prețuim mulțumirea, exceptând măsura în care suntem conștienți de ea? Ar trebui noi oare să credem că atingerea unei anume mulțumiri, de care n-am fost și nici nu vom fi vreodată conștienți, este ceva ce trebuie urmărit în sine? S-ar putea să fie imposibil ca o asemenea mulțumire să existe vreodată, ca aceasta să nu poată fi niciodată separată în acest fel de conștientizare; deși sunt destule motive pentru a putea crede că asta nu este numai ceva posibil, ci și absolut uzual. Dar, chiar presupunând că ar fi imposibil, pe moment asta este irelevant. Întrebarea noastră este: Este mulțumirea, considerată distinct de conștientizarea ei, ceva căruia noi îi atribuim valoare? Considerăm noi mulțumirea valoroasă în sine, sau trebuie să insistăm ca, dacă este să considerăm mulțumirea ca bună, aceasta trebuie să fie și conștientizată?

Toate aceste considerente sunt exprimate foarte bine de Socrate, în dialogul *Philebos*, al lui Platon (21 A).

„Ai accepta tu, Protarchus" zice Socrate, „să trăiești întreaga ta viață bucurându-te de cele mai mari mulțumiri?

„Bineînțeles", zice Protarchus.

Socrates: Atunci îți închipui că ai mai avea nevoie și de altceva, dacă ai fi în posesia completă a acestei unice binecuvântări?

Protarchus: Cu siguranță că nu.

Socrates: Gândește-te bine ce spui. N-ai avea nevoie să fii înțelept și inteligent și cu judecată, n-ai avea nevoie de nimic de genul ăsta? Nu te-ar interesa nici măcar să-ți păstrezi vederea?

Protarchus: De ce să mă intereseze? Presupun că ar trebui să am tot ce vreau, dacă aș fi mulțumit.

Socrate: Ei bine, atunci, presupunând că așa ai trăi, te-ai bucura întotdeauna, de-a lungul întregii tale vieți, de existența acestor cele mai mari mulțumiri?

Protarchus: Bineînțeles.

Socrate: Dar, pe de altă parte, cum nu ai avea inteligență și memorie și cunoaștere și discernământ, în primul rând, cu

necesitate, ai fi lipsit de cunoaşterea faptului că eşti sau nu mulţumit. Pentru că ai fi lipsit de orice fel de înţelepciune. Admiţi asta?

Protarchus: Da. Consecinţa este absolut necesară.

Socrate: Ei bine, atunci, în afară de asta, cum nu ai memorie, trebuie de asemenea să nu-ţi poţi aminti că ai fost vreodată mulţumit; din mulţumirile ce curg asupra ta pe moment nu mai rămâne absolut nimic după aceea. Şi iarăşi, neavând discernământ, nu poţi concepe că eşti mulţumit, atunci când eşti, şi, fiind lipsit de facultatea de a judeca, nu ai nici măcar puterea de a cunoaşte că vei fi mulţumit în viitor. Ar trebui să trăieşti o viaţă de stridie, sau a unei alte creaturi de genul ăsta, a căror casă este în mare şi ale căror suflete sunt ascunse în carapacea trupului. Sunt toate astea aşa, sau putem gândi şi altfel?

Protarchus: Cum am putea oare?

Socrate: Ei bine, atunci, putem considera o asemenea viaţă de dorit?

Protarchus: Socrate, judecata ta m-a lăsat cu gura căscată".

Socrate, se vede, l-a convins pe Protarchus că hedonismul este absurd. Dacă este să susţinem că singură mulţumirea este bună ca scop, trebuie să susţinem că aceasta este bună, indiferent dacă suntem sau nu conştienţi de ea. Trebuie să declarăm că este rezonabil să o considerăm idealul nostru (un ideal de neatins s-ar putea să fie), că ar trebui să fim pe cât de fericiţi este posibil, chiar în cazul în care n-am şti niciodată şi nu vom putea şti niciodată că suntem fericiţi. Trebuie să fim dornici să vindem pe simpla fericire fiecare picătură de cunoaştere, atât din noi cât şi din alţii, atât fericire în sine cât şi orice altceva. Mai suntem, într-adevăr, încă în dezacord? Mai poate încă cineva să declare că asta este, evident, ceva rezonabil? Că singură mulţumirea este bună ca scop?

Pledoaria mea, este clar, este la fel cu cea despre culori, numai că, din păcate, nu are nici pe departe tot atâta forţă. Este de departe mult mai posibil ca într-o bună zi să fim capabili să producem cea mai intensă dintre mulţumiri, fără să conştien-

tizăm cumva că aceasta există, decât să fim capabili să producem vreodată culoare, fără ca aceasta să aibă o nuanță specifică. Mulțumirea și conștientizarea pot fi mult mai ușor de diferențiat una de alta decât noțiunea de culoare de culorile în sine. Și totuși, chiar dacă n-ar fi așa, am fi obligați să facem distincție între ele, dacă într-adevăr am dori să declarăm mulțumirea singură ca fiind scopul nostru ultim. Chiar dacă conștientizarea ar fi un însoțitor inseparabil al mulțumirii, un *sine qua non* al existenței sale, totuși, dacă mulțumirea este unicul scop, suntem obligați să numim conștientizarea drept un simplu mijloc pentru atingerea sa, în orice sens inteligibil care i se poate da cuvântului *a însemna*. Și dacă, pe de altă parte, așa cum acum sper că este clar, mulțumirea ar fi comparativ lipsită de valoare fără conștientizare, atunci suntem obligați să spunem că mulțumirea nu este singurul scop, că cel puțin o oarecare conștientizare trebuie inclusă odată cu ea, ca o veritabilă parte componentă a scopului.

Deoarece problema noastră este acum numai ce este scopul: este absolut o altă problemă în ce măsură acel scop poate fi atins în sine, sau trebuie să implice atingerea simultană a altor lucruri. S-ar putea foarte bine ca toate concluziile practice la care ajung utilitariștii, și chiar cele la care, logic, ar trebui ei să ajungă, să nu fie departe de adevăr. Dar atâta vreme cât motivul pentru care susțin ei că aceste concluzii sunt adevărate este „Mulțumirea singură este bună ca scop", nu au absolut nici o dreptate: și exact aceste motive constituie preocuparea noastră majoră, în orice etică științifică.

53. Mi se pare, deci, clar că hedonismul este eronat, atâta vreme cât susține că mulțumirea singură, și nu conștientizarea mulțumirii, este unicul lucru bun. Și această greșeală pare să se datoreze în mare măsură erorii pe care am evidențiat-o anterior la Mill – eroarea de a confunda mijloacele și scopul. Este fals să se presupună că, din moment ce mulțumirea trebuie întotdeauna să fie însoțită de conștientizare (ceea ce este, în sine, fapt foarte îndoielnic), este indiferent dacă spunem că mulțumirea sau conștientizarea mulțumirii este

unicul lucru bun. Practic, bineînțeles, ar fi indiferent pe care le urmărim, dacă am fi siguri că nu o putem atinge pe una fără a o atinge și pe cealaltă; dar dacă se pune problema a ceea ce este bun în sine – dacă ne întrebăm: Pentru ce anume, în sine, este de dorit să obținem ceea ce urmărim? – atunci distincția între cele două nu mai este deloc lipsită de importanță. Aici ne găsim în fața unei opțiuni exclusive. Fie mulțumirea în sine (chiar dacă nu o putem obține) este tot ce este de dorit, fie conștientizarea acesteia ar fi totuși mai de dorit. Aceste propoziții nu pot fi ambele adevărate; și cred că este clar că cea din urmă este cea adevărată; și de aici rezultă că mulțumirea nu este unicul lucru bun.

Totuși încă se poate spune că, și dacă conștientizarea mulțumirii și nu mulțumirea simplă, este unicul lucru bun, această concluzie nu este foarte dăunătoare pentru hedonism. Se poate spune că hedoniștii au înțeles prin mulțumire conștientizarea mulțumirii, deși nu prea și-au dat osteneala să ne spună asta; și aceasta este, cred eu, în mare parte adevărat. A le corecta formula în această privință ar fi, deci, doar o simplă problemă aplicativă, dacă este posibil să produci mulțumire fără să produci și conștientizarea ei. Dar chiar și această importanță, pe care cred că, până acum, concluzia noastră o are, este, recunosc, comparativ redusă. Ceea ce doresc eu să susțin e că și dacă e vorba de conștientizarea mulțumirii, aceasta nu este unicul lucru bun: că, într-adevăr, este absurd să o considerăm astfel. Și importanța majoră a celor ce s-au spus până acum constă în faptul că aceeași metodă, care demonstrează că conștientizarea mulțumirii este mai valoroasă decât mulțumirea, pare de asemenea capabilă să demonstreze că conștientizarea mulțumirii este, în sine, mult mai puțin valoroasă decât alte lucruri. Ipoteza că conștientizarea mulțumirii este unicul lucru bun se datorează neglijării aceleiași diferențe care a încurajat presupunerea că mulțumirea este unicul lucru bun.

Metoda pe care am întrebuințat-o pentru a demonstra că mulțumirea în sine nu este unicul lucru bun, a fost aceea de a

examina ce valoare i-am putea atribui acesteia, dacă ar exista într-o izolare absolută, lipsită de însoţitoarele ei uzuale. Şi aceasta este, în fapt, singura metodă care se poate utiliza în mod sigur, când dorim să ştim ce grad de valoare are un lucru în sine. Necesitatea de a întrebuinţa această metodă este reliefată cel mai bine discutând despre argumentele utilizate de profesorul Sidgwick în pasajul ultim citat, şi expunând maniera în care ele sunt menite să ne inducă în eroare.

54. Cu privire la cel de-al doilea dintre ele, acesta nu afirmă decât că alte lucruri, care s-ar putea presupune că împărtăşesc împreună cu mulţumirea calitatea de a fi bune, „par să obţină aprobarea bunului-simţ, vorbind în mare, proporţional cu măsura" în care produc mulţumire. Dacă fie şi această proporţionalitate grosieră despre care se afirmă că există între aprobarea bunului-simţ şi efectele benefice a ceea ce el aprobă există – asta este o problemă extrem de dificil de rezolvat; şi nu este nevoie ca noi să intrăm acum în ea. Deoarece, chiar presupunând că este adevărată afirmaţia respectivă, şi presupunând că verdictele bunului-simţ sunt în totalitate corecte, ce demonstrează asta? Demonstrează cu certitudine, că mulţumirea este un bun criteriu pentru aprecierea corectitudinii unei acţiuni – că acelaşi comportament care produce cea mai mare mulţumire va produce şi cel mai mare bine, considerat pe întreg. Dar asta în nici un caz nu ne îndreptăţeşte să ajungem la concluzia că cea mai mare mulţumire constituie ceea ce este mai bun pe întreg: tot este lăsată deschisă alternativa că cea mai mare cantitate de mulţumire este o stare de fapt, în condiţiile existente, în general însoţită de cea mai mare cantitate de alte bunuri, şi că de aceea aceasta nu este unicul lucru bun. S-ar putea să pară o coincidenţă stranie că aceste două lucruri trebuie întotdeauna, chiar şi pe această lume, să fie proporţionale unul cu altul. Dar ciudăţenia acestei coincidenţe nu ne îndreptăţeşte, cu siguranţă, să afirmăm direct că ea nu există – că este o iluzie datorată faptului că mulţumirea este, în realitate, singurul lucru bun. Coincidenţa poate fi susceptibilă de alte explicaţii; şi ar fi de datoria noastră să o acceptăm fără nici o explicaţie, dacă intuiţia directă pare să

declare că mulţumirea nu este unicul lucru bun. Mai mult, trebuie reamintit faptul că nevoia de a asuma existenţa unei astfel de coincidenţe rezidă, în orice caz, în afirmaţia extrem de îndoielnică conform căreia efectele benefice sunt, în mare, proporţionale cu aprobarea bunului-simţ. Şi trebuie subliniat că, deşi profesorul Sidgwick susţine că aşa stau lucrurile, exemplele sale detaliate au tendinţa de a demonstra o afirmaţie complet diferită, că un lucru nu este considerat ca fiind bun decât dacă produce un excedent de mulţumire; şi nu că gradul de aprobare este proporţional cu cantitatea de mulţumire.

55. Decizia trebuie, deci, lăsată în seama primului argument al profesorului Sidgwick – şi apelul la judecata noastră intuitivă după examinarea atentă a problemei, atunci când ne apare cu claritate în faţă." Şi aici mie mi se pare limpede că profesorul Sidgwick a eşuat, în două privinţe esenţiale, să pună problema cu claritate, atât în faţa lui însuşi cât şi în faţa cititorului său.

(1) Ceea ce trebuie să demonstreze dânsul, după cum singur o spune, nu este doar că „Fericirea trebuie inclusă ca parte a Binelui Ultim". Această opinie, spune dânsul, „nu ar trebui să se recomande de la sine judecăţii sobre a unor persoane reflexive." Şi de ce? Deoarece „şi aceste relaţii obiective, când sunt diferenţiate de conştientizarea ce le însoţeşte şi care rezultă din ele, nu sunt, la modul ultim şi intrinsec, de dorit." Ei bine, acest motiv, care ne este oferit ca demonstraţie că a considera Fericirea ca o simplă parte a Binelui Ultim nu se potriveşte cu rezultatele intuiţiei, este, dimpotrivă, doar suficient pentru a demonstra că este o parte a Binelui Ultim. Deoarece din faptul că într-o parte a unui întreg, considerată în sine, nu se află valoare, nu putem deduce că toate valorile aparţinând întregului se află într-o altă parte, considerată în sine. Chiar dacă admitem că există multă valoare în aprecierea Frumuseţii, şi nici una în simpla ei contemplare, care este unul dintre constituenţii acelui fenomen complex, de aici nu decurge deloc că toată valoarea aparţine celuilalt constituent, anume mulţumirii pe care o avem contemplând-o. Este perfect posibil ca acest constituent să nu aibă nici el valoare în sine; că

valoarea aparţine stării întregi, şi numai acesteia: astfel încât atât mulţumirea cât şi contemplarea sunt simple părţi ale unui bun, şi amândouă sunt părţi egale în aceeaşi măsură necesare. Pe scurt, argumentul profesorul Sidgwick aici depinde de neglijarea acelui principiu, pe care am încercat să-l explic în primul meu capitol şi care am spus că ar trebui să-l numesc „principiul relaţiilor organice". Argumentul este calculat să înşele, deoarece presupune că, dacă vedem că o întreagă stare de fapt este valoroasă, şi de asemenea vedem că un element al acelei stări nu are nici o valoare în sine, atunci celălalt element, în sine, trebuie să aibă toată valoarea care aparţine întregii stări. Fapt este că, dimpotrivă, din moment ce întregul poate fi organic, celălalt element nu are nevoie să aibă vreo valoare, şi că şi dacă are vreuna, valoarea întregului poate fi cu foarte mult mai mare. Pentru acest motiv, cât şi pentru a evita confuzia dintre mijloace şi scop, este absolut esenţial să se examineze fiecare calitate ce se poate distinge în izolare, pentru a decide ce valoare posedă ea în realitate. Profesorul Sidgwick, pe de altă parte, aplică această metodă de izolare doar unui singur element din întregul pe care îl examinează. Dânsul nu-şi pune întrebarea: Dacă conştientizarea mulţumirii există absolut în sine, ar fi o judecată lucidă în stare să-i atribuie multă valoare? În fapt, este întotdeauna cât se poate de înşelător să iei un întreg, care este valoros (sau invers) şi să te întrebi simplu: Căruia din constituenţii săi îi datorează acest întreg valoarea sa? S-ar putea foarte bine ca aceasta să nu fie datorată nici unuia; şi, dacă vreunul din ei pare să aibă ceva valoare în sine, vom fi conduşi spre grava greşeală de a presupune că toată valoarea întregului aparţine exclusiv acestuia. Mie mi se pare că aceasta este greşeala care s-a comis de obicei cu privire la mulţumire. Mulţumirea pare să fie un constituent necesar al celor mai valoroase întreguri; şi, din moment ce alţi constituenţi, pe care-i putem analiza, pot cu uşurinţă să pară ca lipsiţi de valoare, este cât se poate de natural să presupui că toată valoarea aparţine exclusiv mulţumirii. Că aceasta este o presupunere naturală, normală, nu decurge din premise – asta este sigur; şi că este, pe de altă parte, ridicol de departe de ade-

văr – asta apare ca evident pentru a mea „judecată reflexivă". Dacă aplicăm fie la mulțumire, fie la conștientizarea mulțumirii singura metodă sigură, cea a izolării, și ne întrebăm: Am putea noi accepta, ca un lucru foarte bun, simpla conștientizare a mulțumirii, și absolut nimic altceva, cu condiția ca aceasta să existe, chiar dacă este în cantități foarte mari? Cred că nu putem avea nici un dubiu pentru a răspunde: Nu. Cu atât mai puțin nu o putem accepta ca unicul lucru bun. Chiar dacă acceptăm deducțiile profesorul Sidgwick (care mie însă mi se par extrem de îndoielnice) că conștientizarea mulțumirii are valoare mai mare în sine decât Contemplarea Frumuseții, mie mi se pare că o mulțumitoare Contemplare a Frumuseții are incomparabil mai mare valoare decât simpla Conștientizare a Mulțumirii. În favoarea acestei concluzii, fac apel cu încredere la „judecata lucidă a persoanelor reflexive".

56. (2) Că valoarea unui întreg mulțumitor nu aparține exclusiv mulțumirii pe care o conține acesta, este un fapt care poate fi, cred eu, făcut și mai clar, un alt punct în privința căruia argumentul profesorul Sidgwick este nesatisfăcător. Profesorul Sidgwick susține, după cum am văzut, afirmația îndoielnică conform căreia contribuția unui lucru la mulțumire este, în mare, proporțională cu aprobarea acestuia de către bunul-simț. Dar dânsul nu susține, ceea ce ar fi fără îndoială fals, că mulțumirea produsă de fiecare stare de fapt este proporțională cu aprobarea de care se bucură acea stare. Cu alte cuvinte, numai atunci când se iau în considerare toate consecințele oricărei stări de fapt este dânsul capabil să susțină coincidența dintre cantitatea de mulțumire cu obiectele aprobate de bunul-simț. Dacă examinăm fiecare stare de fapt în sine, și ne întrebăm care este aprecierea bunului-simț cu privire la bunătatea ei ca un scop, absolut separat de bunătatea ei ca un mijloc, atunci nu poate fi nici o îndoială că bunul-simț susține că multe stări de fapt mult mai puțin mulțumitoare sunt mai bune decât numeroase altele mult mai mulțumitoare: că susține, alături de Mill, că există plăceri mai înalte, care sunt mai valoroase, deși mai puțin mulțumitoare decât cele ce sunt de o natură mai joasă. Profesorul Sidgwick ar putea susține,

bineînțeles, că acest bun-simț face pur și simplu confuzii între mijloace și scopuri: că ceea ce susține acesta ca fiind mai bun ca scop, este, în realitate, mai bun ca un mijloc. Dar cred că argumentul său este deficitar, prin aceea că dânsul nu pare să sesizeze suficient de clar că, în ceea ce privește intuițiile despre bunătate *ca un scop*, domnia sa se orientează serios împotriva cursului bunului-simț; că dânsul nu subliniază suficient distincția dintre mulțumirea *imediată* și *contribuția* la mulțumire. Pentru a enunța cum trebuie problema ce este bun ca scop, trebuie să luăm în considerare stările de fapt care sunt imediat plăcute și să ne întrebăm dacă cele mai mulțumitoare sunt totdeauna și cele mai bune; și chiar dacă, în cazul în care aceasta este valabil pentru unele care sunt mai puțin mulțumitoare, aceasta nu se datorează decât faptului că noi credem că lucrurile se petrec la fel probabil ca în cazul celor mai mulțumitoare. Că bunul-simț ar trebui să nege amândouă aceste supoziții mie mi se pare indubitabil. De obicei se susține că o serie din cele mai josnice forme de relații sexuale, de exemplu, sunt rele pozitive, deși nu este în nici un caz clar că ele nu sunt cele mai plăcute stări de fapt pe care le trăim vreodată. Bunul-simț cu certitudine nu va considera ca o justificare pentru a urmări ceea ce profesorul Sidgwick numește „plăceri rafinate" aici și acum, faptul că acestea sunt cele mai bune mijloace către o viitoare ajungere la ceruri, în care nu vor mai fi nici un fel de plăceri rafinate – nici o contemplare a frumuseții, nici afectivități personale – dar în care cea mai mare mulțumire posibilă va fi obținută printr-o continuă complacere în animalitate. Totuși, profesorul Sidgwick va fi obligat să susțină că, dacă cea mai mare mulțumire posibilă poate fi obținută în acest mod, și dacă ar fi atinsă, o asemenea stare de fapt ar fi într-adevăr un rai, și că toate îndatoririle umane ar trebui dedicate realizării acestuia. Îndrăznesc să spun că o asemenea opinie este tot atât de falsă pe cât este de paradoxală.

57. Mie mi se pare, deci, că dacă ne punem în mod cinstit întrebarea: Este conștientizarea mulțumirii unicul lucru bun?Răspunsul trebuie să fie: Nu. Și cu aceasta ultima definiție a hedonismului a fost desființată. Pentru a pune într-a-

devăr corect întrebarea, trebuie să izolăm conştientizarea mulţumirii. Trebuie să ne întrebăm: Presupunând că nu am fi conştienţi decât de mulţumire, şi de nimic altceva, nici măcar de faptul că suntem conştienţi, ar fi o asemenea stare de fapt, într-o măsură indiferent cât de mare, ceva foarte de dorit? Nimeni, cred eu, nu poate susţine aşa ceva. Pe de altă parte, pare destul de clar că într-adevăr considerăm ca fiind foarte de dorit multe stări foarte complicate ale intelectului, în care conştientizarea plăcerii este combinată cu conştientizarea altor lucruri – stări pe care le numim „a ne bucura de" cutare şi de cutare. Dacă aceasta este corect, atunci rezultă că conştientizarea mulţumirii nu este unicul lucru bun, şi că multe alte stări, în care aceasta este inclusă ca o parte, sunt mult mai bune decât ea. O dată ce recunoaştem principiul unităţilor organice, orice obiecţie la această concluzie, fondată pe presupusul fapt că celelalte elemente ale unei stări nu au nici o valoare în sine, trebuie să dispară. Şi eu nu ştiu dacă ar mai fi ceva de adăugat pentru respingerea hedonismului.

58. Nu ne mai rămâne decât de spus ceva despre cele două forme în care doctrina hedonistă este susţinută în mod curent – egoismul şi utilitarismul.

Egoismul, ca formă de hedonism, este doctrina care susţine că ar trebui ca fiecare dintre noi să urmărească propria fericire personală maximă ca pe un scop ultim. Doctrina va admite, bineînţeles, că uneori cele mai bune mijloace pentru a atinge acest scop ultim vor fi de a da mulţumire altora; de exemplu, făcând astfel, vom obţine pentru noi mulţumirea simpatiei, a eliberării de ingerinţe şi a stimei faţă de sine însuşi; şi aceste mulţumiri, pe care ni le putem procura uneori urmărind direct fericirea altor persoane, pot fi mai mari decât oricare altele pe care le putem obţine pe alte căi. Egoismul, în acest sens, trebuie diferenţiat cu mare grijă de egoismul într-un alt sens, sensul în care altruismul este antonimul lui propriu-zis. Egoismul, considerat,de obicei ca opus al altruismului, este capabil să desemneze numai interesul faţă de propria persoană. În acest sens, un om este egoist dacă toate acţiunile lui sunt de fapt dirijate exclusiv spre câştigarea plăcerii pentru sine;

indiferent dacă el susţine că aşa ar trebui să procedeze, deoarece prin aceasta va obţine pentru sine cea mai mare fericire posibilă pe ansamblu, sau nu. Ca urmare, egoismul poate fi utilizat pentru a desemna teoria că ar trebui întotdeauna să urmărim obţinerea plăcerii pentru noi înşine, pentru că aceasta este cea mai bună cale spre scopul ultim, indiferent dacă scopul ultim este cea mai mare mulţumire personală sau nu. Altruismul, pe de altă parte, poate desemna teoria conform căreia noi ar trebui întotdeauna să avem ca scop fericirea altor oameni, pe motiv că aceasta este cea mai bună cale de a ne-o asigura pe a noastră personală, ca şi pe a lor. Ca urmare, un egoist, în sensul în care voi vorbi eu acum despre egoism, un egoist, care susţine că propria sa fericire maximă este scopul ultim, poate fi, în acelaşi timp, un altruist: poate susţine că el ar trebui să-şi „iubească vecinul", ca fiind cea mai bună cale de a fi fericit el însuşi. Şi, contrar acestora, un egoist, în celălalt sens, poate fi în acelaşi timp un utilitarist. El poate susţine că ar trebui să-şi dirijeze eforturile spre a obţine mulţumire pentru sine, pe motiv că prin aceasta este cel mai probabil să sporească fericirea generală.

59. Voi spune mai multe mai târziu despre acest al doilea gen de egoism, acest egoism anti-altruist, acest egoism ca o doctrină a mijloacelor. Ceea ce mă preocupă pe mine acum este doar acest gen distinct de egoism, care consideră că fiecare om ar trebui să susţină în mod raţional că: Propria mea fericire maximă este singurul lucru bun care există: acţiunile mele pot fi doar bune ca un mijloc, atâta vreme cât mă ajută să obţin aceasta. Aceasta este o doctrină care a fost mult susţinută de hedoniştii englezi în secolele şaptesprezece şi optsprezece: se află, de exemplu, la baza eticii lui Hobbes. Şi chiar şi şcoala engleză pare să fi făcut un pas înainte în prezentul secol: cei mai mulţi dintre reprezentanţii ei sunt acum utilitarişti. Aceştia recunosc, într-adevăr că, dacă propria mea fericire este bună, ar fi ciudat ca fericirea altor oameni să nu fie de asemenea bună.

Pentru a scoate la lumină absurditatea acestui gen de

egoism, este necesar să se examineze anumite confuzii, de care depinde plauzibilitatea acestuia.

Cea mai importantă din acestea este confuzia implicată de conceptul de „binele meu propriu", considerat diferit de „binele altora". Acesta este un concept pe care noi toţi îl utilizăm în fiecare zi; este unul din primele la care omul simplu poate face apel în discutarea oricărei probleme de etică: şi egoismul este în mod obişnuit propovăduit în principal deoarece semnificaţia lui nu este clar percepută. Este clar, într-adevăr, că denumirea de „egoism" se aplică mai corect teoriei conform căreia „binele meu propriu" este unicul lucru bun, decât aceleia că propria mea mulţumire este aşa ceva. Un om poate fi egoist foarte bine, chiar dacă nu este hedonist. Concepţia care este asociată, poate, cel mai strâns cu egoismul, este desemnată prin cuvintele „propriul meu interes". Egoistul este omul care susţine că o tendinţă de a-şi promova propriul său interes este singura posibilă – şi suficientă – justificare a tuturor acţiunilor sale. Dar această concepţie, privitoare la „propriul meu interes", include clar, în general, foarte mult mai multe decât propria mea plăcere. Într-adevăr, doar pentru că până acum „propriul meu interes" a fost considerat că ar consta numai din propria mea plăcere, egoiştii au fost determinaţi să susţină că propria mea mulţumire este unicul lucru bun. Modul lor de raţionament este următorul: Singurul lucru pe care ar trebui să mi-l asigur este propriul meu interes; dar propriul meu interes constă din cea mai mare mulţumire posibilă pentru mine; şi de aceea singurul lucru pe care ar trebui să-l urmăresc este propria mea mulţumire. Că este foarte natural – reflectând – să identific astfel propria mea mulţumire cu propriul meu interes; şi că acest lucru a fost făcut în general de către moraliştii moderni, asta se poate admite. Dar când profesorul Sidgwick subliniază asta (III. XIV. §5, Div. III.), el ar fi trebuit să sublinieze, de asemenea, că această identificare nu a fost, în nici un caz, rezultatul unei gândiri obişnuite şi spontane. Când omul simplu spune „propriul meu interes", el nu înţelege „propria mea mulţumire" – în mod normal nici măcar nu include aşa ceva – el înţelege prin asta propria mea

avansare, propria mea reputație, obținerea unui venit mai bun etc., etc. Ca profesorul Sidgwick să nu fi observat aceasta, și ca dânsul să dea motivele pe care le dă pentru faptul că moraliștii antici nu au identificat „propriul meu interes" cu propria mea mulțumire – asta pare că se datorează faptului că domnia sa nu a reușit să observe chiar acea confuzie despre „propriul meu bine" pe care urmează să o reliefez eu acum. Acea confuzie a fost, poate, percepută mai clar de Platon decât de oricare alt moralist, și a reliefa aceasta este suficient pentru a respinge punctul de vedere al profesorul Sidgwick, conform căruia egoismul este rațional.

Ce se înțelege, deci, prin „propriul meu bine"? În ce sens poate fi un lucru bun pentru mine? Este evident, dacă reflectăm, că singurul lucru care-mi aparține mie, care poate fi al meu, este ceva ce este bun, și nu faptul că acesta este bun. Deci atunci când eu vorbesc despre orice obțin eu ca despre „propriul meu bine", eu prin asta trebuie să înțeleg fie că lucrul pe care-l obțin este bun, fie că faptul că îl posed eu este bun. În ambele cazuri este vorba doar de lucrul acela, sau de posesia lui, care sunt ale mele, și nu de bunătatea acelui lucru, sau a posesiei lui. De aceea nu mai are nici o semnificație faptul că atașăm „meu" la categoria noastră și spunem: Posesia acestui lucru de către mine este binele meu. Chiar dacă interpretăm aceasta prin „Posesia mea asupra acestui lucru este ceea ce cred eu că este bine", încă mai este valabil același lucru: pentru că ceea ce cred eu că este că posesia mea asupra acelui lucru este bună pur și simplu; și, dacă eu gândesc corect, atunci adevărul este că posesia mea asupra acelui lucru este pur și simplu bună – și nu, în orice caz, binele meu; și dacă eu gândesc greșit atunci nu este bine absolut deloc. Pe scurt, când eu vorbesc despre un lucru ca despre „propriul meu bine", tot ce pot eu înțelege prin asta este că ceva ce este exclusiv al meu, așa cum și propria mea mulțumire este a mea (oricare ar fi diversele sensuri ale acestei legături desemnate prin „posesie"), este de asemenea bine în sens absolut; sau mai degrabă că faptul că eu posed acel lucru este bun în sens absolut. Binele acestui fapt nu poate fi, în nici un sens posibil, personal

sau să-mi aparţină numai mie; cu nimic mai mult decât faptul că este imposibil ca un lucru să existe la nivel personal, sau pentru o singură persoană. Singurul motiv pe care îl pot avea pentru a tinde spre „propriul meu bine" este că acesta este un bine în sens absolut, că ceea ce eu numesc aşa ar trebui să-mi aparţină – că este bine în sens absolut ca eu să am ceva anume, pe care, dacă îl am, alţii nu-l mai pot avea. Dar dacă este binele în sens absolut ceea ce ar trebui să am eu, atunci oricine altcineva are la fel de multe motive ca eu să-l am, pe cât am eu însumi. De aceea, dacă este adevărat referitor la „interesele" sau „fericirea" fiecărui individ în parte că acesta ar trebui să fie unicul său scop ultim, asta nu poate însemna decât că interesul sau fericirea acelui individ este singurul lucru bun, Binele Universal, şi singurul lucru spre care ar trebui să tindă oricine altcineva. Deci ceea ce susţine egoismul este că fericirea fiecărui individ în parte este singurul lucru bun – că un număr de lucruri diferite sunt, fiecare dintre ele, singurul lucru bun care există – o contradicţie absolută! Nimeni nu-şi poate dori o respingere mai completă şi mai profundă a vreunei teorii.

60. Totuşi, profesorul Sidgwick susţine că egoismul este raţional; şi este util să examinăm motivele pe care le furnizează dânsul în favoarea acestei concluzii absurde. „Egoistul", spune dânsul (ultimul Cap. §1), „poate evita probarea utilitarismului refuzând să afirme", fie „implicit sau explicit că propria sa fericire maximă este nu doar ultimul scop raţional pentru sine, ci o parte a Binelui Universal". Şi în pasajul la care ne trimite de aici, deoarece acolo a „văzut" asta, domnia sa spune: „Nu se poate demonstra că diferenţa dintre propria fericire a cuiva şi fericirea altuia nu este pentru acel cineva importantă în toate privinţele" (IV. ii. §1). Ce înţelege profesorul Sidgwick prin aceste fraze „scopul raţional ultim pentru sine însuşi" şi „pentru acel cineva ultra important"? Dânsul nu încearcă să le definească; şi în mare măsură utilizarea unor astfel de fraze lipsite de limpezime este ceea ce cauzează comiterea absurdităţilor în filozofie.

Există vreun sens în care un lucru poate fi scopul raţional ultim pentru o persoană şi nu pentru o alta? Prin „ultim" tre-

buie să se înţeleagă cel puţin că scopul este bun-în-sine – bun în sensul nostru indefinibil; şi prin „raţional" cel puţin că acesta este într-adevăr bun. Faptul că un lucru ar trebui să fie scopul raţional unic înseamnă, deci, că acest lucru este într-adevăr bun în sine; şi faptul că este într-adevăr bun în sine înseamnă că este o parte a Binelui Universal. Putem noi atribui vreun înţeles calificativului „pentru sine însuşi", care va face ca acel lucru să înceteze să mai fie o parte a Binelui Universal? Lucrul este imposibil: deoarece fericirea egoistului trebuie fie să fie bună în sine, şi astfel să fie o parte a Binelui Universal, sau altfel nu este bună în sine absolut deloc: din această dilemă nu există scăpare. Şi dacă nu este bună absolut deloc, ce motive poate avea cineva să tindă către ea? Cum poate fi ea un scop raţional pentru acel cineva? Acest calificativ „pentru sine însuşi" nu poate avea alt sens decât „nu pentru alţii"; şi dacă utilizarea lui înseamnă „nu pentru alţii", atunci nu poate fi un scop raţional pentru acel cineva, din moment ce nu poate fi într-adevăr bun în sine: fraza „un scop raţional ultim pentru sine însuşi" este o contradicţie în termeni. Spunând că un lucru este un scop pentru o anume persoană, sau că este bun pentru acea persoană, nu se poate înţelege decât unul din următoarele patru lucruri. Fie (1) se poate înţelege că scopul în cauză este ceva care va aparţine exclusiv acelei persoane; dar în acest caz, chiar dacă este raţional din partea acelei persoane să tindă către el, faptul că ar trebui să-l posede în exclusivitate trebuie să fie parte a Binelui Universal. Fie (2) se poate înţelege că acesta este singurul lucru spre care ar trebui să tindă acea persoană; dar aceasta nu poate fi aşa decât pentru că, făcând astfel, acea persoană va face tot ce poate mai bine pentru realizarea Binelui Universal: şi aceasta, în cazul nostru, nu va conferi egoismului decât calitatea de doctrină asupra mijloacelor. Fie (3) se poate înţelege că lucrul acela este ceea ce-şi doreşte persoana respectivă sau ceea ce crede că este bine; şi atunci, dacă persoana respectivă gândeşte greşit, acesta nu este deloc un scop raţional, şi, dacă respectiva persoană gândeşte corect, aceasta este o parte a Binelui Universal. Fie (4) se poate înţelege că este absolut corespunzător ca un lucru care

aparţine exclusiv persoanei respective trebuie să fie de asemenea aprobat de respectiva persoană sau ca respectiva persoană să tindă spre el; dar, în acest caz, atât faptul că ar trebui să-i aparţină persoanei respective, cât şi faptul că ar trebui să tindă către el trebuie să reprezinte părţi ale Binelui Universal: prin a spune că o anumită relaţie între două lucruri este potrivită sau corespunzătoare nu putem înţelege decât că existenţa acelei relaţii este absolut bună în sine (exceptând cazul în care o considerăm astfel ca un mijloc, ceea ce ne pune însă în situaţia (2)). Deci egoistul nu poate scăpa de implicaţia că propria sa fericire este bună în sens absolut prin nici o posibilă semnificaţie ce ar putea fi atribuită frazei că propria sa fericire este scopul raţional ultim pentru sine însuşi; şi prin a spune că aceasta este scopul raţional ultim, el trebuie să vrea să înţeleagă că aceasta este unicul lucru bun – totalitatea Binelui Universal: şi, dacă susţine în continuare că fericirea fiecărui om în parte este scopul raţional ultim pentru acel om, atunci rezultă contradicţia fundamentală a egoismului – că un imens număr de lucruri diferite sunt, fiecare în parte, unicul lucru bun. – Şi este uşor de văzut că aceleaşi considerente se aplică şi frazei că „diferenţa dintre propria sa fericire şi cea a altuia este, pentru acel cineva, în toate privinţele importantă". Aceasta nu poate însemna decât fie (1) că propria sa fericire este singurul scop care va afecta acea persoană, fie (2) că singurul lucru important pentru acea persoană (ca un mijloc) este să urmărească propria sa fericire, fie (3) că acelei persoane nu-i pasă decât de propria sa fericire, fie (4) că este bine ca fericirea fiecărui om în parte să fie unica preocupare a acelui om. Şi nici una dintre propoziţiile acestea nu poate însemna că, dacă aceasta este bine, oricine altcineva are motive egale de a urmări acelaşi lucru, câtă vreme este în stare şi cât timp aceasta nu exclude atingerea unor alte părţi mai valoroase din Binele Universal. Pe scurt, este clar că adăugarea lui „pentru sine însuşi", „pentru mine" lângă asemenea cuvinte ca „scop raţional ultim", „bine", „important" nu poate produce nimic altceva în afară de confuzie. Unicul posibil motiv care poate justifica orice acţiune este că prin aceasta se realizează cea mai mare cantitate

posibilă din ceea ce este bine în sens absolut. Şi dacă cineva spune că atingerea propriei sale fericiri îi justifică acţiunile sale, trebuie să înţeleagă prin asta că aceasta este cea mai mare cantitate posibilă de Bine Universal pe care o poate realiza. Şi aceasta, din nou, nu poate fi adevărat decât fie deoarece acea persoană nu are puterea de a realiza mai mult, în care caz nu poate considera egoismul decât ca o doctrină a mijloacelor; fie deoarece propria sa fericire este cea mai mare cantitate de Bine Universal care se poate realiza în orice fel, în care caz avem de-a face cu egoismul propriu-zis, şi cu flagranta contradicţie că fericirea fiecărei persoane în parte este, singular, cea mai mare cantitate de Bine Universal care se poate realiza în vreun fel.

61. Trebuie să se remarce că, din moment ce aşa stau lucrurile, „relaţia dintre Egoismul Raţional şi Binefacerea Raţională" pe care profesorul Sidgwick o priveşte „ca pe cea mai profundă problemă a eticii" (III. xiii. §5, *n.* 1), apare într-o lumină absolut diferită de cea în care o prezintă dânsul. „Chiar dacă un om", spune dânsul, „admite ca fiind evident de la sine principiul Binefacerii Raţionale, el mai poate totuşi susţine că propria sa fericire este un scop, pe care ar fi iraţional din partea lui să-l sacrifice în favoarea oricărui altuia; şi că de aceea, dacă este ca morala să fie pusă pe baze complet raţionale, trebuie să se demonstreze cumva o armonie între maximum de Prudenţă şi maximum de Binefacere Raţională. Această ultimă concepţie este cea pe care o susţin eu însumi" (ultimul Cap. §1). După aceea profesorul Sidgwick continuă prin a arăta „că inseparabila conexiune dintre Datoria Utilitaristă şi cea mai mare fericire a individului care i se conformează nu se poate demonstra satisfăcător pe baze empirice" (Ib. §3). Şi paragraful final al cărţii sale ne spune că, „reconcilierea datoriei şi a interesului propriu trebuie să fie abordată ca o ipoteză logic necesară pentru a evita o contradicţie fundamentală într-un registru fundamental al gândirii noastre ca urmând să ofere un răspuns la problema modului în care această necesitate va constitui mai departe un temei suficient pentru acceptarea acestei ipoteze"[1]

[1] Sublinierea cu italice îmi aparţine. (N.A.)

(Ib. §5). A „presupune existența unei asemenea Ființe, așa cum Dumnezeu este conceput a fi, prin consensul teologilor", ar asigura – domnia sa a demonstrat deja asta – reconcilierea necesară; din moment ce Divina Sancțiune a unui astfel de Dumnezeu „ar fi, bineînțeles, suficientă pentru a face ca întotdeauna interesele fiecăruia să promoveze fericirea universală, pe cât de bine îi permit individului propriile sale cunoștințe" (Ib. §5).

Acum, ce este această „reconciliere între datorie și interes personal", pe care ar putea-o asigura Divina Sancțiune? Aceasta ar consta din simplul fapt că același comportament care produce cea mai mare fericire posibilă pentru cel mai mare număr de indivizi va produce întotdeauna și cea mai mare fericire posibilă a agentului. Dacă așa ar sta lucrurile (și cunoștințele noastre empirice demonstrează că pe această lume nu este nici pe departe cazul de așa ceva), „moralitatea", consideră profesorul Sidgwick, ar fi „pusă pe baze complet raționale": ar trebui să evităm „o ultimă și fundamentală contradicție în intuiția noastră despre ceea ce este Rațional în comportament". Asta e totuna cu a spune că trebuie să evităm necesitatea de a gândi că este o obligație manifestă să se asigure maximul propriei Fericiri (maxim al Prudenței) cât și să se asigure cea mai mare fericire globală (maxim al Binefacerii). Dar este absolut evident că nu trebuie să facem așa ceva. Profesorul Sidgwick comite aici eroarea caracteristică a empirismului – eroarea de a considera că o modificare a faptelor ar putea face ca o contradicție să înceteze să mai fie o contradicție. Că fericirea unui singur om ar trebui să fie unicul lucru bun, și că de asemenea și fericirea oricui ar trebui să fie singurul lucru bun – asta este o contradicție care nu poate fi rezolvată prin presupunerea că același comportament le va asigura pe amândouă: afirmația va fi la fel de contradictorie, oricât de siguri am fi că acea presupunere este justificată. Profesorul Sidgwick se întinde după un țânțar și înghite o cămilă. Dânsul consideră că Divina Omnipotență trebuie să fie adusă în scenă pentru a se asigura că ceea ce produce plăcere altor oameni trebuie să i-o producă și dânsului – că numai astfel etica poate fi pusă pe baze raționale; în timp ce trece cu

vederea faptul că chiar şi această exercitare a Omnipotenţei Divine ar lăsa în etică o contradicţie, în comparaţie cu care dificultatea sa este de-a dreptul o bagatelă – o contradicţie care ar reduce întreaga etică la un simplu nonsens, şi în faţa căreia Omnipotenţa Divină este lipsită de orice puteri, pentru eternitate. Că fericirea fiecărui om ar trebui să fie unicul lucru bun – ceea ce am văzut că este principiul egoismului – este, în sine, o contradicţie: şi că trebuie de asemenea să fie adevărat că Fericirea tuturor este singurul lucru bun – ceea ce am văzut că este principiul utilitarismului – introduce o altă contradicţie. Şi faptul că toate aceste propoziţii trebuie să fie toate adevărate se poate foarte bine numi „cea mai profundă problemă a eticii: deoarece este o problemă cu necesitate insolubilă. Dar ele nu pot fi toate adevărate, şi nu există nici un motiv, în afară de confuzii, de a presupune că sunt adevărate. Profesorul Sidgwick confundă această contradicţie cu faptul simplu (în care nu există nici o contradicţie) că cea mai mare fericire proprie şi cea a tuturor nu par să se poată întotdeauna atinge aceleaşi mijloace. Acest fapt, dacă Fericirea ar fi unicul lucru bun, ar fi, într-adevăr, de o oarecare importanţă; şi, în cadrul oricărei concepţii, fapte similare ar avea importanţă. Dar ele nu sunt nimic altceva decât exemplificări ale acelui fapt important că în această lume cantitatea de bine care poate fi atinsă este ridicol de mică prin comparaţie cu cea care se poate imagina. Că eu nu pot obţine cea mai mare mulţumire posibilă pentru mine, dacă produc cea mai mare mulţumire posibilă la nivel global, nu este cu nimic mai mult cea mai profundă problemă a eticii decât faptul că în orice caz eu nu pot obţine cu totul atât de multă mulţumire pe cât ar fi de dorit. Aceasta nu face decât să afirme că, dacă obţinem pe cât de mult bine este posibil într-un loc, s-ar putea să obţinem mai puţin pe ansamblu, deoarece cantitatea de bine care poate fi atins este limitată. A spune că am de ales între propriul meu bine şi acela al tuturor este o falsă antiteză: singura întrebare raţională este cum să aleg între al meu personal şi acela al altora, şi principiul pe baza căruia trebuie să se răspundă este exact acelaşi cu cel pe baza căruia trebuie să aleg dacă să produc mulţumire acestei alte persoane sau aceleia.

62. Este clar, deci, că doctrina egoistă este auto-contradictorie; şi că unul din motivele pentru care acest fapt nu este perceput este o confuzie cu privire la semnificaţia formulării „propriul meu bine". Şi se poate observa că această confuzie şi neglijarea acestei contradicţii sunt cu necesitate implicate în trecerea de la hedonismul naturalist, aşa cum este el enunţat în mod normal, la utilitarism. Mill, de exemplu, după cum am văzut, declară: „Fiecare persoană, atât cât crede că este posibil, îşi doreşte propria sa fericire" (p. 53). Şi dânsul ne oferă această afirmaţie ca o motivaţie la întrebarea de ce este fericirea generală de dorit. Am văzut că a o privi pe aceasta în acest mod implică, în primul rând, eroarea naturalistă. Dar mai mult, chiar dacă acea eroare nu ar fi o eroare, această afirmaţie nu ar putea fi decât o motivaţie pentru egoism, şi nu pentru utilitarism. Argumentaţia lui Mill este următoarea: Un om îşi doreşte propria-i fericire; de aceea propria lui fericire este singurul lucru de dorit. Va trebui în continuare să ne amintim că oricine, în conformitate cu Mill, îşi doreşte deci propria sa fericire: şi atunci rezultă că fericirea fiecăruia este singurul lucru de dorit. Şi aceasta este pur şi simplu o contradicţie în termeni. Gândiţi-vă doar puţin ce înseamnă. Fericirea fiecărui om este singurul lucru de dorit: o serie de lucruri diferite sunt, fiecare în parte, singurul lucru de dorit. Aceasta este contradicţia fundamentală a egoismului. Pentru a putea crede că ceea ce tinde să demonstreze argumentaţia sa nu este egoismul, ci utilitarismul, Mill trebuie să fi crezut că poate deduce din propoziţia „Fericirea fiecărui om este propriul său bine" propoziţia: „Fericirea tuturor este binele tuturor"; pe când, de fapt, dacă înţelegem bine ce înseamnă „propriul său bine", este clar că ultimul enunţ nu se poate deduce decât din „Fericirea tuturor este binele fiecăruia". Deci hedonismul naturalist nu duce din punct de vedere logic decât la egoism. Bineînţeles, un naturalist ar putea susţine că ceea ce urmărim noi este pur şi simplu „plăcerea", nu propria noastră mulţumire; şi asta, chiar dacă presupune eroarea naturalistă, ar furniza o bază la care cu greu se poate obiecta pentru utilitarism. Dar în mod normal el va susţine că ceea ce doreşte el este propria sa plăcere, sau cel

puţin va face confuzie între aceasta şi cealaltă; şi atunci el trebuie, din punct de vedere logic, să ajungă să adopte egoismul, şi nu utilitarismul.

63. A doua cauză pentru care eu consider că egoismul este privit ca ceva rezonabil este pur şi simplu confundarea lui cu celălalt gen de egoism – egoismul ca doctrină asupra mijloacelor. Acest al doilea tip de egoism are un drept să spună: Ar trebui să-ţi urmăreşti propria-ţi fericire, uneori în toate împrejurările; poate chiar să spună: Întotdeauna. Şi când îl aflăm susţinând aşa ceva, suntem tentaţi să uităm de condiţia care însoţeşte această afirmaţie: Dar numai ca un mijloc către altceva. Realitatea este că noi ne găsim într-o stare de imperfecţiune; nu putem ajunge la ideal absolut imediat. Şi de aceea este deseori de datoria noastră – deseori „ar trebui" în mod absolut – să facem lucruri care nu sunt bune decât numai, sau în principal, ca mijloace: trebuie să facem cel mai bun lucru pe care-l putem face, ceea ce este absolut „corect", dar nu ceea ce este bine la modul absolut. Despre aceasta voi spune mai multe ulterior. Aici am menţionat numai problema, deoarece eu consider că este mult mai plauzibil să susţii că ar trebui să urmărim propria noastră mulţumire ca un mijloc spre un scop şi că această doctrină, prin confuzie, împrumută ceva din plauzibilitatea ei doctrinei absolut diferite a egoismului propriu-zis: Cea mai mare mulţumire pe care o posed pentru mine însumi este singurul lucru bun.

64. Atât despre egoism. Despre utilitarism nu mai trebuie spuse multe; dar două idei par să merite a fi subliniate.

Prima este că această denumire, ca şi cea de egoism, nu sugerează natural că toate acţiunile noastre trebuie să fie judecate conform gradului în care ele sunt mijloace pentru obţinerea plăcerii. Înţelesul ei normal este că standardul de corectitudine şi de greşeală în comportament este tendinţa acestuia de a promova interesul fiecăruia. Şi prin interes se înţelege de obicei o varietate de bunuri diferite, clasate laolaltă numai deoarece ele constituie ceea ce un om îşi doreşte în mod normal pentru sine însuşi, câtă vreme dorinţele lui nu capătă acea calitate psihologică ce este acoperită de termenul de „moral".

„Utilul" înseamnă atunci – şi în etica antică a fost sistematic folosit cu această semnificaţie – ceea ce este un mijloc spre atingerea unor bunuri, altele decât cele morale. Este o presupunere absolut de nejustificat că aceste bunuri sunt bune numai ca mijloace pentru atingerea plăcerii sau că ele sunt de obicei privite în acest mod. Motivul principal pentru adoptarea denumirii de utilitarism a fost, într-adevăr, doar dorinţa de a sublinia faptul că un comportament corect sau greşit trebuie judecat după rezultatele sale – ca mijloc, în opoziţie cu punctul de vedere intuiţionist strict, conform căruia anumite moduri de acţiune sunt corecte şi altele greşite, indiferent de rezultatele lor. Insistând astfel asupra faptului că ceea ce este corect trebuie să însemne ceea ce produce cele mai bune rezultate posibile, utilitarismul este pe deplin justificat. Dar la această contestaţie extrem de corectă s-a asociat, foarte natural, o dublă greşeală. (1) Cele mai bune rezultate posibile au fost presupuse a consta numai dintr-o clasă limitată de bunuri, care coincid în mare cu cele care sunt popular diferenţiate ca rezultate ale unor acţiuni „utile" sau „interesate"; şi acestea au fost – din nou în grabă – considerate bune numai ca mijloc spre plăcere. (2) Utilitariştii au tendinţa de a privi orice ca un simplu mijloc, neglijând faptul că anumite lucruri care sunt bune ca mijloc sunt de asemenea bune ca scop. De aceea, de exemplu, presupunând că plăcerea este un bun, există tendinţa de a evalua plăcerea prezentă numai ca un mijloc spre o plăcere viitoare, şi nu, aşa cum este strict necesar dacă plăcerea este bună ca scop, şi prin comparaţie cu posibila plăcere viitoare. Multe argumentaţii utilitariste includ absurditatea logică conform căreia ceea ce există aici şi acum nu are niciodată vreo valoare în sine, ci trebuie judecat numai prin prisma consecinţelor sale; care, din nou, bineînţeles, atunci când se realizează, nu au nici o valoare în sine, ci sunt doar simple mijloace spre un viitor şi mai îndepărtat, şi aşa mai departe, *ad infinitum*.

Cea de-a doua idee ce trebuie subliniată, cu privire la utilitarism, este aceea că, atunci când această denumire este utilizată pentru a desemna o formă de hedonism, aceasta nu face, în mod normal, nici măcar în descrierea scopurilor sale, o

diferenţiere corectă între scopuri şi mijloace. Cea mai binecunoscută formulă a sa este aceea că rezultatul prin care trebuie să fie judecate acţiunile este „cea mai mare fericire a celui mai mare număr de indivizi". Dar este clar că, dacă plăcerea este unicul lucru bun, în cazul în care cantităţile sunt egale, se pot obţine rezultate la fel de „de dorit", indiferent dacă de această plăcere se bucură mulţi sau puţini, sau chiar dacă nimeni nu se bucură de ea. Este clar că, dacă ar trebui să tindem spre cea mai mare fericire a celui mai mare număr de indivizi, aceasta se datorează numai faptului că, în conformitate cu principiul hedonist, existenţa plăcerii la un mare număr de persoane pare să fie cea mai bună cale disponibilă pentru a se asigura existenţa celei mai mari cantităţi de plăcere. S-ar putea ca lucrurile să stea chiar aşa; dar este cinstit să-i suspectăm pe utilitarişti că au fost influenţaţi, atunci când au adoptat principiul hedonist, de această incapacitate de a diferenţia clar plăcerea sau conştientizarea plăcerii de dobândirea ei de către o persoană. Este mult mai uşor să priveşti dobândirea plăcerii de către un număr de persoane ca fiind unicul lucru bun, decât să priveşti astfel simpla existenţă a unei cantităţi egal de mari de plăceri. Dacă, într-adevăr, ar fi să luăm principiul utilitarist în sens strict, şi să presupunem că aceştia vor să înţeleagă că posesia plăcerii de către multe persoane este bună în sine, atunci principiul nu este hedonist: el include ca o parte necesară a scopului ultim existenţa unui număr de persoane, şi acesta va include foarte mult mai multe decât simpla plăcere.

Utilitarismul însă, aşa cum este el susţinut de obicei, trebuie să fie considerat ca afirmând că fie conştientizarea plăcerii, fie conştientizarea plăcerii împreună cu un minimum element subordonat acesteia care se poate înţelege prin existenţa unei asemenea conştientizări la cel puţin o persoană, este unicul lucru bun. Aceasta este semnificaţia sa ca doctrină etică; şi în această formulare el a fost deja respins prin argumentaţia mea împotriva hedonismului. Cel mai bun lucru care se poate susţine despre acesta este că pare să nu provoace erori serioase în privinţa concluziilor sale practice, sub motiv că, în calitate de fapt empiric, metoda de acţiune care produce cel mai mult

bine pe ansamblu produce, de asemenea, şi cea mai mare plăcere. Utilitariştii îşi dedică, într-adevăr, cea mai mare parte a argumentaţiilor lor demonstrării faptului că direcţia de acţiune care va produce cea mai mare plăcere este, în general, cea pe care o va aproba bunul-simţ. Am văzut că profesorul Sidgwick face apel la acest fapt într-o tentativă de a demonstra că plăcerea este unicul lucru bun; şi am văzut de asemenea că nu are tendinţa de a demonstra aşa ceva. Am văzut şi cât de firave sunt şi celelalte argumente avansate în sprijinul acestei propoziţii; şi că, dacă o considerăm onest doar în sine, această afirmaţie pare să fie destul de ridicolă. Şi, mai mult, că faptul că acţiunile care produc cel mai mult bine pe ansamblu produc şi cea mai mare plăcere este extrem de îndoielnic. Argumentele tinzând să demonstreze asta sunt, toate, mai mult sau mai puţin viciate de presupunerea că ceea ce pare să fie condiţie necesară pentru obţinerea unei plăceri maxime în viitorul apropiat, va continua să fie valabilă permanent. Şi, chiar cu această supoziţie deficitară, ei nu reuşec să creeze decât o pledoarie extrem de problematică. Cum se poate explica un asemenea fapt, dacă ar fi cazul – asta este ceva ce nu ne mai priveşte pe noi. Este suficient că am demonstrat că multe stări complexe ale intelectului sunt cu mult mai valoroase decât plăcerea pe care o conţin. Şi dacă aşa stau lucrurile, atunci nici o formă de hedonism nu poate fi adevărată. Şi, din moment ce orientarea practică în domeniul cantitativ oferită de plăcere ca un criteriu este proporţional mică, pe măsură ce calculele încearcă să fie mai exacte, ne putem permite să mai aşteptăm până la efectuarea unor investigaţii ulterioare, înainte de a adopta o mărime orientativă, a cărei utilitate este foarte îndoielnică şi în ale cărei rezultate avem grave motive să nu avem prea multă încredere.

65. Cele mai importante idei pe care am îndrăznit să le stabilesc în acest capitol sunt după cum urmează. (1) Hedonismul trebuie definit în sens strict ca doctrina conform căreia „Plăcerea este singurul lucru care este bun în sine": această opinie pare să-şi datoreze prevalenţa în principal erorii naturaliste, şi argumentele lui Mill pot fi considerate ca exemplu

tipic de argumente eronate în această privinţă; Sidgwick singur a reuşit să apere acest principiu fără a comite această eroare, şi respingerea finală trebuie de aceea să reliefeze erorile din argumentaţia domniei sale (36–38). (2) Este criticat „utilitarismul" lui Mill; se demonstrează (a) că comite eroarea naturalistă, identificând „de dorit" cu „dorit"; (b) că plăcerea nu este singurul obiect al dorinţei. Argumentele uzuale în favoarea hedonismului par să se bazeze pe aceste două erori (39–44). (3) Hedonismul este considerat ca o „Intuiţie" şi se arată (a) faptul că Mill admite că anumite plăceri sunt inferioare calitativ altora şi că aceasta implică atât că acest lucru este o intuiţie cât şi că este una falsă (46–48); (b) că Sidgwick nu reuşeşte să diferenţieze „plăcerea" de „conştientizarea plăcerii" şi nici să-şi dea seama că, în orice caz, este absurd să o consideri pe prima ca fiind unicul lucru bun (49–52); că pare la fel de absurd să consideri conştientizarea plăcerii ca fiind unicul lucru bun, din moment ce, dacă ar fi aşa, o lume în care nu ar exista nimic altceva ar fi o lume absolut perfectă: Sidgwick nu reuşeşte să-şi pună singur această întrebare, care este singura clară şi decisivă (53–57). (4) Ceea ce de obicei se consideră ca fiind cele două tipuri principale de hedonism, anume egoismul şi utilitarismul, nu sunt numai diferite, ci şi strict contradictorii unul în raport cu celălalt; din moment ce primul afirmă că „Propria mea plăcere maximă este unicul lucru bun", iar cel de-al doilea că „Cea mai mare plăcere a tuturor este unicul lucru bun". Egoismul pare să-şi datoreze în parte plauzibilitatea faptului că nu se observă această contradicţie – o greşeală care este exemplificată de Sidgwick; şi în parte confuziei dintre egoism ca doctrină asupra scopurilor, cu aceeaşi doctrină, dar asupra mijloacelor. Dacă hedonismul este adevărat, egoismul nu mai poate fi astfel; şi încă şi mai puţin în cazul în care hedonismul este fals. Pe de altă parte, scopul utilitarismului ar fi – dacă hedonismul ar fi adevărat – dacă nu cel mai bine conceput, cel puţin cel mai bun posibil pentru a fi promovat de noi; dar este respins prin respingerea hedonismului (58–64).

CAPITOLUL IV

ETICI METAFIZICE

66. În cadrul acestui capitol îmi propun să mă ocup de un tip de teorii etice care este exemplificat de opiniile etice ale stoicilor, ale lui Spinoza, ale lui Kant, şi mai ales ale unui număr de autori moderni, ale căror puncte de vedere în această privinţă se datorează în principal influenţei lui Hegel. Aceste teorii etice au în comun faptul că ele utilizează o aserţiune metafizică oarecare ca bază de plecare de la care se deduc o serie de propoziţii fundamentale ale eticii. Toate susţin implicit, sau afirmă expres, că adevărurile etice decurg logic din adevărurile metafizice – că etica ar trebui să fie bazată pe metafizică. Şi rezultatul este că toate descriu Binele Suprem în termeni metafizici.

Deci, ce trebuie să se înţeleagă prin „metafizică"? Eu utilizez termenul, aşa cum am explicat în Capitolul II, în opoziţie cu cel de „natural". Eu îi consider preeminent „metafizicieni" pe acei filozofi care recunosc la modul cel mai clar că nu tot ce există este un „obiect natural". De aceea, „metafizicienii" au marele merit de a fi insistat că cunoaşterea noastră nu este limitată doar la lucruri pe care le putem atinge, vedea şi simţi. Ei s-au ocupat foarte mult nu numai de această altă clasă de obiecte naturale ce constă din fapte ale intelectului, ci şi de clasa de obiecte sau de proprietăţi ale obiectelor, care cu certitudine nu există în timp, şi care deci nu fac parte din natură, şi care, de fapt, nu există în sens fizic deloc. Acestei clase îi aparţine, după cum am spus deja, ceea ce noi înţelegem prin adjectivul/adverbul „bine". Nu bunătatea, ci doar acele lucruri sau calităţi ale lor care sunt bune, care pot exista în timp – pot avea durată, pot începe şi înceta să existe – pot fi obiecte de percepţie. Iar cei mai proeminenţi reprezentanţi ai acestei clase sunt, poate, numerele. Este absolut sigur că două obiecte naturale pot exista; dar putem fi la fel de siguri că numărul doi, în sine, nu există şi nici nu va putea exista vreodată. Doi şi cu doi

fac patru. Dar asta nu înseamnă că există nici doi, nici patru. Totuşi, cu certitudine, asta înseamnă ceva. Doi înseamnă ceva, chiar dacă nu există. Şi acestei clase nu îi aparţin decât termeni simpli – obiecte despre care noi cunoaştem anumite adevăruri. Adevărurile pe care le cunoaştem despre ele formează, poate, o subdiviziune încă şi mai importantă. Nici un adevăr nu există fizic, în realitate; dar este absolut evident, cu privire la adevăruri de genul „Doi şi cu doi fac patru", că nici obiectele la care se referă, şi în legătură cu care sunt adevărate, nu există. Exact cu identificarea unor astfel de adevăruri – adevăruri care au fost numite „universale" şi cu lipsa lor de asemănare faţă de ceea ce putem atinge, şi vedea şi simţi, începe metafizica propriu-zisă. Asemenea adevăruri „universale" au jucat întotdeauna un rol important în gândirea metafizicienilor, de pe vremea lui Platon şi până acum; şi faptul că ei şi-au îndreptat atenţia asupra diferenţei dintre aceste adevăruri şi ceea ce eu am numit „obiecte naturale" este principala lor contribuţie la cunoaştere, care îi diferenţiază de cealaltă clasă de filozofi – filozofii „empirişti" – căreia i-au aparţinut cei mai mulţi dintre filozofii englezi.

Dar cu toate astea, dacă este să definim „metafizica" prin contribuţia pe care aceasta şi-a adus-o în mod real la cunoaştere, suntem obligaţi să adăugăm că deşi este subliniată importanţa obiectelor care nu există în sens fizic, metafizicienii înşişi nu au recunoscut una ca asta. Au recunoscut, într-adevăr, şi au insistat asupra faptului că există, sau pot exista, obiecte ale cunoaşterii care nu există în timp, sau cel puţin care nu pot fi percepute; şi admiţând posibilitatea existenţei acestora, ca obiect de cercetare, au făcut, trebuie să recunoaştem, un mare serviciu umanităţii. Dar ei au presupus, în general, că ceea ce nu există în timp trebuie să existe cel puţin într-o altă parte, dacă este să fie cât de puţin – că orice nu există în natură trebuie să existe într-o realitate suprasensibilă, fie că aceasta este atemporală sau nu. Ca urmare, ei au afirmat că adevărurile cu care se ocupă ei, peste şi deasupra obiectelor de percepţie, sunt, într-un fel, adevăruri despre o asemenea realitate suprasensibilă. De aceea, dacă este să definim „metafizica" nu prin

ceea ce a obținut, ci prin ceea ce a urmărit să obțină, ar trebui să spunem că aceasta constă din încercarea de a obține cunoaștere, prin procese de gândire, despre ceea ce există dar nu face parte din natură. De fapt, metafizicienii au susținut că ne pot oferi o astfel de cunoaștere a unei existențe nonnaturale. Ei au susținut că știința lor constă în a ne oferi o asemenea cunoaștere, pe cât aceasta poate fi sprijinită de raționamente, despre acea realitate suprasensibilă despre care religia afirmă că ne oferă cunoaștere mai deplină, fără nici o motivație. De aceea, când am vorbit anterior de aserțiuni „metafizice", am înțeles prin aceasta acele propoziții despre existența a ceva suprasensibil – a ceva ce nu este un obiect de percepție, și care nu se poate deduce din ceva ce este un obiect de percepție prin aceleași legi cu ajutorul cărora putem deduce trecutul și viitorul a ceea ce noi numim „natură". Și când vorbesc de termeni „metafizici", eu înțeleg prin aceasta termeni care se referă la calități ale unei astfel de realități suprasensibile; din moment ce susțin că domeniul specific al metafizicii este cel al adevărurilor despre toate obiectele ce nu sunt obiecte naturale. Și cred că cea mai importantă caracteristică a metafizicii, pe parcursul istoriei, a fost încercarea de a demonstra adevăruri despre obiecte nonnaturale existente. De aceea, eu definesc „metafizica" în raport cu o realitate suprarațională; deși consider că singurele obiecte nonnaturale, despre care a reușit să obțină adevăruri, sunt obiecte care nu există absolut deloc.

Asta, sper, este de ajuns pentru a explica ce înțeleg eu prin termenul de „metafizică", și pentru a demonstra că acesta se referă la o diferențiere clară și foarte importantă. Nu este necesar, pentru scopul pe care-l am eu în vedere, să dau o definiție exhaustivă sau să demonstrez că acesta corespunde, în esență, cu sensul curent de utilizare. Diferența dintre „natură" și o realitate suprasensibilă este extrem de familiară și foarte importantă: și din moment ce metafizicianul se străduie să demonstreze lucruri cu privire la o realitate suprasensibilă, și din moment ce se ocupă în cea mai mare parte cu adevăruri care nu sunt simple fapte naturale, este clar că argumentele sale, sau erorile (dacă există), vor fi de un gen mult mai subtil

decât cele de care m-am ocupat, grupate sub denumirea de „naturalism". Pentru aceste două motive mi s-a părut convenabil să tratez „Eticile Metafizice" separat.

67. Am spus că acele sisteme de etică pe care eu îmi propun să le numesc „metafizice" sunt caracterizate de faptul că ele descriu Binele Suprem în termeni „metafizici"; şi acest fapt a fost deja explicat, ca însemnând că ele îl descriu cu ajutorul a ceva ce (susţin ele) există, dar nu există în natură – îl descriu în termenii unei realităţi suprasensibile. O „etică metafizică" este marcată de faptul că face următoarea afirmaţie: Că ceea ce este bun până la perfecţiune este ceva ce există, dar nu este natural; că este ceva ce are anumite caracteristici posedate de o realitate suprasensibilă. O asemenea aserţiune a fost făcută de stoici, când au afirmat că o viaţă trăită în concordanţă cu natura este perfectă. Deoarece ei nu au înţeles prin „natură" ceea ce am definit eu prin acest termen, ci ceva suprasensibil, a cărui existenţă au dedus că există, şi despre care ei susţineau că este bun până la perfecţiune. Din nou, o asmenea aserţiune este făcută de Spinoza, când ne spune că suntem mai mult sau mai puţin perfecţi, în măsura în care suntem mai mult sau mai puţin uniţi cu Substanţa Absolută, de „iubirea intelectuală" de Dumnezeu. O asemenea aserţiune este făcută de Kant, când ne spune că a sa „împărăţie a Edenului" este un ideal. Şi, în cele din urmă, asemenea aserţiuni sunt făcute de autorii moderni, care ne spun că scopul final şi perfect este să ne atingem adevăratele noastre personalităţi – o personalitate diferită atât de întreg cât şi de orice parte a acestuia care există aici şi acum în natură.

Acum, este clar că asemenea principii etice au un merit, pe care naturalismul nu-l posedă, în recunoaşterea faptului că pentru bunătatea perfectă este necesar mult mai mult decât orice calitate a ceea ce există aici şi acum, sau care se poate deduce c-ar fi posibil să existe în viitor. Şi, mai mult, este chiar foarte posibil ca aserţiunile lor să fie cu necesitate adevărate, însă numai dacă le înţelegem ca afirmând că ceva ce este real posedă toate caracteristicile necesare pentru bunătatea perfectă. Dar asta nu este tot ce afirmă ele. Ele susţin de asemenea,

implicit, după cum am spus, că această propoziție etică *decurge* dintr-o propoziție care este metafizică: aceea că întrebarea „Ce este real?" are o legătură logică cu întrebarea „Ce este bine?" Acesta este motivul pentru care am caracterizat „eticile metafizice" în Capitolul II ca fiind bazate pe eroarea naturalistă. A susține că din orice propoziție care afirmă „Realitatea este de această natură" putem deduce, sau putem obține o confirmare, pentru orice propoziție afirmând „Aceasta este bine în sine" înseamnă a comite eroarea naturalistă. Și că o cunoaștere a ceea ce este real furnizează motive pentru a susține că un anumit lucru este bun în sine este implicit sau explicit afirmat de cei care definesc Binele Suprem în termeni metafizici. Aceasta este o parte din ceea ce se are în vedere atunci când se afirmă că etica ar trebui să aibă la bază metafizica. Se are în vedere că o anume cunoaștere a realității suprasensibile este necesară ca o premisă pentru a ajunge la concluzii corecte în privința a ceea ce ar trebui să existe. Această opinie este, de exemplu, exprimată clar în următoarele afirmații: „Adevărul este că teoria eticii care pare cea mai satisfăcătoare are la bază metafizica... Dacă ne sprijinim punctul de vedere asupra eticii pe ideea dezvoltării sinelui ideal sau a universului rațional, semnificația acesteia nu poate fi reliefată în totalitate fără o examinare metafizică a naturii sinelui; *nici nu i se poate stabili validitatea dacă nu se dezbate realitatea universului rațional*"[1]. Validitatea unei concluzii etice despre natura idealului, se afirmă aici, nu se poate stabili decât luându-se în discuție problema dacă acest ideal este *real*. O asemenea afirmație implică comiterea erorii naturaliste. Se bazează pe incapacitatea de a percepe că orice adevăr care afirmă „Acest lucru este bun în sine" este absolut unic ca gen – că nu poate fi redus la nici o afirmație despre realitate, și de aceea nu trebuie să fie afectat de nici o concluzie la care este posibil să ajungem noi despre natura realității. Această confuzie în privința naturii unice a adevărurilor etice este, după cum am spus, implicată în toate teoriile etice pe care eu le-am numit metafi-

[1] Prof. J. S. Mackenzie, *A Manual of Ethics*, 4th ed., p. 431. Sublinierea cu italice îmi aparține. (N.A.)

zice. Este clar că, exceptând oarecari confuzii de acest gen, nimeni nu va putea gândi că merită măcar să definești Binele Suprem în termeni metafizici. Dacă, de exemplu, considerăm că idealul constă în realizarea „adevăratului sine", chiar aceste cuvinte sugerează că faptul că sinele în chestiune este adevărat se presupune că are o anume legătură cu faptul că acesta este bun. Toate adevărurile etice care este posibil să se obțină prin asemenea aserțiuni ar putea la fel de bine fi obținute susținând că idealul constă în realizarea unui anume gen de sine particular, care ar putea să fie sau real, sau pur imaginar. Deci „eticile metafizice" implică existența presupunerii că etica poate *avea la bază* metafizica; și prima noastră grijă în ceea ce le privește este să lămurim că această presupunere este cu necesitate falsă.

68. În ce fel este posibil ca natura realității suprasensibile să aibă vreo influență asupra eticii?

Eu am diferențiat două genuri de probleme etice, care sunt mult prea ușor confundate una cu alta. Așa cum se înțelege de obicei, etica trebuie să răspundă atât la întrebarea „Ce ar trebui să existe?" cât și la întrebarea „Ce ar trebui noi să facem?" La a doua dintre aceste întrebări nu se poate răspunde decât analizând efectele ce le vor avea acțiunile noastre. Un răspuns complet în această privință ar trebui să ni-l furnizeze acel domeniu al eticii care poate fi numit doctrina mijloacelor sau etica practică. Și este clar că asupra acestui domeniu de cercetare etică poate avea o influență natura unei realități suprasensibile. Dacă, de exemplu, metafizica ne-ar putea spune nu numai că suntem nemuritori, ci, de asemenea, indiferent de măsură, ce efecte vor avea acțiunile noastre din această viață asupra condiției noastre dintr-una viitoare, o asemenea informație ar avea o influență neîndoielnică asupra a ceea ce ar trebui să facem. Doctrinele creștine despre rai și iad sunt, în acest sens, extrem de relevante pentru etica practică. Dar merită să se remarce că cele mai tipice doctrine ale metafizicii sunt astfel încât fie nu au nici o asemenea influență asupra eticii practice, fie au una pur negativă – implicând concluzia că nu există nimic ce ar trebui noi să facem vreodată. Acestea proclamă că

ne spun natura nu a unei viitoare realităţi, ci a uneia care este eternă şi pe care, de aceea, nici o acţiune de-a noastră nu are puterea de a o modifica. O asemenea informaţie poate, într-adevăr, să aibă relevanţă pentru etica practică, dar aceasta este pur negativă. Deoarece dacă susţine nu numai că o asemenea realitate eternă există, ci şi că, aşa cum este cazul de obicei, că nimic altceva nu este real – că nimic n-a fost, nu este acum sau nu va fi real în timp – atunci într-adevăr de aici decurge că nimic din ceea ce am putea face noi nu va duce vreodată la vreun bine. Deoarece este sigur că acţiunile noastre nu pot afecta decât viitorul; şi dacă nimic nu poate fi real în viitor, cu certitudine nu putem spera să facem vreodată vreun lucru real bun. De aici rezultă, deci, că nu poate exista nimic ce ar trebui noi să facem. Este imposibil să facem vreun bine; deoarece nici eforturile noastre, nici orice rezultate care par ele să le aibă, nu au o existenţă reală. Dar această consecinţă, deşi decurge strict din multe doctrine metafizice, este doar rareori trasă. Deşi un metafizician poate spune că nimic nu este real în afară de ceea ce este etern, el va admite în general că există şi ceva realitate în domeniul temporalului: iar doctrina sa asupra realităţii eterne nu este nevoie să interfereze în vreun fel cu etica practică, dacă dânsul admite că, indiferent cât de bună poate fi realitatea eternă, totuşi anumite lucruri vor exista şi în timp, şi că existenţa unora dintre acestea va fi mai bună decât a altora. Oricum însă, merită să se insiste asupra acestui punct de vedere, deoarece el este doar rareori conştientizat explicit.

Dacă se susţine că există ceva cât de cât valid în etica practică – că vreuna din propoziţiile care afirmă „Ar trebui să facem aşa şi pe dincolo" poate avea vreo urmă de adevăr în ea – acest fapt nu poate fi consecvent în raport cu metafizica unei realităţi eterne decât cu două condiţii. Una din ele este (1) că adevărata eternitate eternă, care trebuie să fie călăuza noastră, nu poate fi, aşa cum de altfel se presupune când este numită adevărată, singura adevărată realitate. Deoarece o regulă morală, care ne obligă să realizăm un anume scop, nu se poate justifica decât dacă este posibil ca acel scop, măcar în parte, să poată fi realizat. Dacă eforturile noastre nu pot avea ca finali-

tate existența reală a ceva bun, indiferent cât de puțin, nu avem, cu siguranță, nici un motiv să le facem. Și dacă realitatea eternă este singura realitate, atunci nimic nu este posibil să existe în timp: nu ni se poate spune decât să încercăm să dăm existență la ceva despre care știm dinainte că este imposibil să existe. Dacă se spune că ceea ce există în timp nu poate fi decât o manifestare a adevăratei realități, trebuie cel puțin să se admită că manifestarea aceea este o altă adevărată realitate – un bine a cărui existență o putem, într-adevăr, provoca noi; deoarece chiar dacă ar fi posibilă, producerea a ceva ce este absolut nereal, chiar lucrul acest nu poate constitui un scop rezonabil al unei acțiuni. Dar dacă manifestarea a ceea ce există etern este reală, atunci ceea ce există etern nu este unica realitate.

Și a doua condiție care decurge dintr-un asemenea principiu metafizic al eticii este (2) că realitatea eternă nu poate fi perfectă – nu poate fi unicul lucru bun. Deoarece așa cum orice regulă rezonabilă de comportament trebuie să reclame ca ceea ce ni se spune să îndeplinim să fie capabil a fi ceva într-adevăr real, tot așa aceasta reclamă ca realizarea acestui ideal să fie într-adevăr bună. Doar ceea ce se poate realiza prin eforturile noastre – apariția eternului în timp, sau orice altceva se consideră că se poate atinge – și care trebuie să fie cu adevărat bun, va merita vreodată eforturile noastre. Că realitatea eternă este bună nu va constitui în nici un caz o justificare pentru ca noi să tindem spre o manifestare a ei, decât dacă acea manifestare este la rândul ei bună. Deoarece manifestarea este diferită de realitatea respectivă: diferența aceasta este admisă atunci când ni se spune că aceasta poate fi făcută să existe, pe când realitatea aceea în sine există inalterabil. Și existența acestei manifestări este singurul lucru pe care putem pera să-l efectuăm: asta este, la rândul ei, admisă. De aceea, dacă maxima morală este să-și găsească vreo justificare, aceasta este tocmai existența acestei manifestări, diferențiată de existența realității respectiv corespondente, care trebuie să fie cu adevărată bună. Realitatea poate fi și ea bună: dar pentru a justifica afirmația conform căreia noi ar trebui să producem ceva, trebuie să se

susţină că exact acel lucru în sine, şi nu altceva care poate fi asemănător cu el, este într-adevăr bun. Dacă nu este adevărat că existenţa acelei manifestări va adăuga ceva la suma binelui din univers, atunci nu avem nici un motiv să urmărim să o facem să existe; şi dacă este adevărat că va adăuga ceva la suma binelui, atunci existenţa a ceea ce este etern nu este perfectă în sine – nu poate include totalitatea binelui posibil.

Deci metafizica va avea o influenţă asupra eticii practice – asupra răspunsului la problema a ceea ce ar trebui să facem – dacă ne poate spune ceva despre viitoarele consecinţe ale acţiunilor noastre, dincolo de ceea ce se poate stabili prin raţionament inductiv obişnuit. Dar cele mai caracteristice doctrine metafizice, cele care declară că ne spun nu despre viitorul, ci despre natura unei realităţi eterne, fie nu pot avea nici o influenţă asupra acestei probleme practice, fie trebuie să aibă o influenţă pur destructivă. Deoarece este clar că ceea ce există etern nu poate fi afectat de acţiunile noastre; şi numai ceea ce este afectat de acţiunile noastre poate avea vreo influenţă asupra valorii lor ca un mijloc. Dar natura unei realităţi eterne, fie nu admite nici o interferenţă cu rezultatul acţiunilor noastre, exceptând cazul în care ne poate de asemenea da informaţii despre viitor (şi cum se poate face asta nu este clar), fie, dacă, aşa cum este uzual, se susţine că aceasta este unica realitate şi unicul lucru bun, demonstrează că nici un rezultat al acţiunilor noastre nu poate avea vreo valoare, indiferent care.

69. Dar această influenţă asupra eticii practice, aşa cum este ea, nu este ceea ce se înţelege de obicei când se susţine că etica trebuie să se bazeze pe metafizică. Nu enunţarea acestei influenţe am considerat-o eu ca fiind caracteristica metafiziciĭ etice. Ceea ce susţin de obicei metafizicienii nu este doar că metafizica ne poate ajuta să decidem care vor fi efectele acţiunilor noastre, ci şi că aceasta ne poate spune care dintre efectele posibile vor fi bune şi care vor fi rele. Ei declară că metafizica este o bază necesară pentru a găsi răspunsul la altă întrebare primă a eticii: Ce ar trebui să facem? Ce este bine în sine? Că nici un adevăr despre ceea ce este real nu poate avea vreo influenţă logică asupra răspunsului la această întrebare s-a

probat deja în Capitolul I. A presupune că are influenţă înseamnă a comite eroarea naturalistă. De aceea, tot ce ne rămâne de făcut este să relevăm principalele greşeli care par să fie la originea plauzibilităţii de care se bucură această eroare în forma ei metafizică. Dacă întrebăm: Ce influenţă poate avea metafizica asupra problemei, Ce este binele? singurul răspuns posibil este: Evident şi absolut – nici una! Nu putem spera decât să întărim convingerea că acesta este singurul răspuns adevărat, căutând răspuns la întrebarea: De ce s-a presupus că are vreo influenţă? Vom descoperi că metafizicienii par să nu fi reuşit să distingă întrebarea primă a eticii: Ce este binele? de diverse alte întrebări; şi reliefarea acestor diferenţe ne va servi pentru a confirma opinia că declaraţia lor că-şi bazează etica pe metafizică se datorează exclusiv confuziilor.

70. Şi, mai întâi de toate, există o ambiguitate chiar în întrebarea: Ce este binele? căreia pare că trebuie să i se atribuie o oarecare importanţă. Această întrebare poate însemna fie: Care dintre lucrurile existente este bun?, fie: Ce *gen* de lucruri sunt bune, care sunt lucrurile care, indiferent *dacă sunt* reale sau nu, ar trebui să fie reale? Şi examinând aceste două întrebări, este clar că pentru a răspunde la prima, trebuie să cunoaştem atât răspunsul la a doua cât şi pe cel la întrebarea *Ce este real?* Deoarece ne solicită întocmirea unui catalog al tuturor lucrurilor bune din univers; şi pentru a răspunde la ea trebuie să ştim atât ce lucruri există în univers, cât şi care dintre ele sunt bune. Asupra acestei întrebări ar putea avea deci metafizica noastră vreo influenţă, dacă ne poate spune ce este real. Ne-ar fi foarte util acest răspuns pentru a putea întocmi o listă a acelor lucruri care sunt atât bune, cât şi reale. Dar întocmirea unei astfel de liste nu este treaba eticii. În ceea ce priveşte întrebarea Ce este bine? treaba ei este terminată imediat ce reuşeşte să întocmească lista lucrurilor care ar trebui să existe, indiferent dacă acestea există sau nu. Şi dacă metafizica noastră este să aibă vreo influenţă asupra acestei părţi din problemele de etică, asta trebuie să se întâmple datorită faptului că ceva ce este real ne oferă un motiv pentru a considera că acel lucru, sau altceva, este bun, indiferent dacă este real sau

nu. Că orice fapt ne poate oferi un astfel de motiv este imposibil; dar se poate bănui că a fost încurajată supoziția contrară, datorită incapacității de a distinge între aserțiunea „Asta este bine", când are semnificația că „*Acest gen de lucruri* este bun", sau „Asta ar fi bine, dacă ar exista", și aserțiunea „Acest lucru care există este bun". Ultimul din aceste enunțuri este evident că nu poate fi adevărat decât dacă lucrul respectiv există; de unde rezultă că dovedirea existenței reale a lucrului respectiv este un pas obligatoriu spre probarea acestei afirmații. Oricum însă, ambele propoziții, în ciuda acestei imense diferențe dintre ele, sunt exprimate în mod obișnuit prin aceiași termeni. Utilizăm aceleași cuvinte atunci când enunțăm o propoziție etică despre un subiect care este real în fapt, cât și atunci când enunțăm ceva despre un subiect considerat doar posibil.

În această ambiguitate de vocabular avem, deci, o posibilă sursă de greșeli cu privire la influența adevărurilor enunțând o realitate asupra adevărurilor care enunță ceva despre bunătate. Și că această ambiguitate este de fapt neglijată de acei metafizicieni care declară că Binele Suprem constă dintr-o realitate eternă se poate demonstra în felul următor. Am văzut, examinând posibila influență a metafizicii asupra eticii practice, că, din moment ce ceea ce este etern este imposibil să fie afectat de propriile noastre acțiuni, nici o maximă practică nu este posibil să poată fi adevărată, dacă singura realitate este eternă. Acest fapt, așa cum am spus, este de obicei trecut cu vederea de metafizicieni: ei enunță ambele propoziții – contradictorii – că unica realitate existentă este eternă și că realizarea acesteia în viitor este de asemenea bună. Prof. Mackenzie, am văzut, afirmă că noi ar trebui să urmărim realizarea „adevăratului sine" sau a „universului rațional": și totuși prof. Mackenzie susține, așa cum implică foarte clar semnificația cuvântului „adevărat", că atât „adevăratul sine" cât și „universul rațional" sunt etern reale. Aici avem deja o contradicție, în presupunerea că ceea ce este etern real se poate realiza în viitor; și este comparativ lipsit de importanță dacă acestei contradicții i-o mai adăugăm sau nu și pe aceea ulterioară, implicată în supo-

ziția că eternul este singura realitate. Că o asemenea contradicție trebuie presupusă validă nu se poate explica decât prin neglijarea distincției existente între un subiect real și caracteristicile pe care le posedă acel subiect real. *Ceea ce* este etern real se poate, într-adevăr, realiza în viitor, dacă prin aceasta se înțelege numai *genul de lucruri* care sunt etern reale. Dar când afirmăm că un lucru este bun, ceea ce înțelegem prin asta este că existența sau realitatea lui este bună; și existența eternă a unui lucru nu este posibil să poată fi identică cu existența în timp a ceea ce, într-un sens necesar, este – nu este mai puțin adevărat – absolut *același* lucru. De aceea, când ni se spune că viitoarea realizare a *adevăratului* sine este bună, asta poate însemna, cel mult, doar că viitoarea realizare a unui sine *exact ca* sinele în cauză, care este adevărat și există etern, este bună. Dacă acest fapt ar fi fost enunțat clar, în loc să fie constant ignorat, de acei care pledează că Binele Suprem poate fi definit în acești termeni metafizici, pare probabil că opinia conform căreia o cunoaștere a realității este o necesitate pentru cunoașterea Binelui Suprem și-ar fi pierdut o parte din plauzibilitatea de care se bucură. Că acel ceva pe care ar trebui să-l urmărim noi nu este posibil să fie ceva ce este etern real, deși este ceva exact ca acel ceva etern; și că realitatea eternă nu este posibil să fie unicul lucru bun – aceste două propoziții par să diminueze sensibil probabilitatea ca etica să fie bazată cu necesitate pe metafizică. Nu este foarte plauzibil să se susțină că deoarece un lucru este real, prin aceasta ceva exact asemănător, care nu este real, ar fi bun. De aceea, se pare că ceva din plauzibilitatea eticii metafizice se poate atribui în mod rezonabil incapacității de a observa acea ambiguitate verbală, prin care „Asta este bine" poate însemna fie „Acest lucru real este bun", fie „Existența acestui lucru (indiferent dacă el există sau nu) ar fi bună".

71. Expunând deci această ambiguitate, avem posibilitatea de a vedea mai clar ce trebuie să se înțeleagă prin întrebarea „Se poate baza etica pe metafizică? și, de aceea, este mai probabil să aflăm un răspuns corect. Acum se poate considera că este clar că un principiu metafizic al eticii susținând că

„Această realitate eternă este Binele Suprem" nu poate însemna decât că „Ceva asemănător acestei realităţi eterne ar fi Binele Suprem". Şi acum trebuie să înţelegem asemenea principii ca având doar semnificaţia pe care o au ele în mod consecvent, şi anume că descriu genul de lucruri ce ar trebui să existe în viitor, şi cărora noi ar trebui să încercăm să le dăm viaţă. Şi, când acest fapt este clar recunoscut, pare mult mai evident că nici cunoaşterea faptului că un asemenea gen de lucruri este de asemenea etern, nu ne poate ajuta cu nimic în a găsi un răspuns corect la întrebarea: Este existenţa acestui gen de lucruri bună? Dacă putem considera că o realitate eternă este bună, atunci putem considera, la fel de uşor, odată ce ideea unui astfel de lucru ne-a fost sugerată, că aceasta *ar putea* fi bună. De aceea, construcţia metafizică a realităţii ar fi tot atât de utilă pentru scopurile eticii ca şi simpla construcţie a unei utopii imaginare, cu condiţia ca genul de lucruri sugerate să fie acelaşi, ficţiunea este la fel de utilă ca adevărul, fiindcă ne oferă o problemă asupra căreia putem exercita aprecieri ale valorii. De aceea, deşi admitem că metafizica poate servi unor scopuri etice, sugerându-ne o serie de lucruri pe care altfel doar cu greu am fi putut să ni le imaginăm, dar care, când ne sunt sugerate, considerăm că sunt bune; totuşi, nu ca pură metafizică – ce declară că ne spune ce este real – este acest fapt util. Şi, în fapt, urmărirea adevărului ca scop al nostru trebuie să limiteze utilitatea metafizicii exclusiv la acest aspect. Indiferent cât de nonconformiste şi de extravagante sunt aserţiunile pe care le-au făcut metafizicienii despre realitate, nu se poate presupune că au avut vreo reţinere să le facă încă şi mai nonconformiste doar din pricina ideii că datoria lor este de a nu spune decât adevărul şi numai adevărul. Dar cu cât sunt ele mai nonconformiste – şi prin aceasta mai puţin utile pentru metafizică – cu atât se vor dovedi mai utile pentru etică: din moment ce, pentru a ne asigura că nu am neglijat nimic în definirea concepţiei noastre asupra idealului, trebuie să avem în faţa ochilor un câmp cât mai vast de sugestii în privinţa lucrurilor bune. Este probabil că tocmai această utilitate a metafizicii – sugerarea posibilelor idealuri – să fie avută une-

ori în vedere, când se afirmă că etica ar trebui să se bazeze pe metafizică. Nu este neobişnuit să descoperi că ceva ce sugerează un adevăr este confundat cu acel lucru de care depinde logic; şi eu am reliefat deja că metafizica are, în general, această superioritate asupra sistemelor naturaliste, anume că ea concepe Binele Suprem ca fiind ceva ce diferă mult mai amplu de ceea ce există aici şi acum. Dar, dacă s-ar admite că, în acest sens, etica ar trebui – empatia ar fi mult superioară – să se bazeze pe ficţiune, metafizicienii ar fi obligaţi, cred eu, să recunoască faptul că o legătură de acest gen între metafizică şi etică nu poate justifica în nici un caz importanţa pe care o atribuie ei influenţei studiului uneia asupra celui al celeilalte.

72. Putem deci atribui prejudecata obstinată conform căreia cunoaşterea realităţii suprasensibile este un pas necesar pentru cunoaşterea a ceea ce este bun în sine, în parte incapacităţii de a observa că subiectul ultimei judecăţi este ceva ce nu este câtuşi de puţin *real* ca atare, şi parţial incapacităţii de a face diferenţa între cauza pentru care percepem ceva ca fiind adevărat şi motivele pentru care acel ceva este adevărat. Dar aceste două cauze nu ne vor ajuta decât foarte puţin să progresăm pe calea explicării motivelor pentru care metafizica s-a presupus că are o influenţă determinantă asupra eticii. Prima explicaţie pe care am formulat-o nu ţine cont decât de faptul că a presupune că un lucru este real este o *condiţie necesară* pentru a afirma despre el că este bun. Într-adevăr, această presupunere este absolut obişnuită; şi aflăm de obicei că se presupune că dacă despre un lucru nu se poate dovedi că este implicat în constituirea realităţii, acel lucru nu poate fi bun. Şi de aceea merită să insistăm că nu aşa stau lucrurile acum; că nu este necesar ca metafizica să furnizeze nici măcar *parte* din bazele eticii. Dar când metafizicienii vorbesc despre a baza etica pe metafizică, ei înţeleg de obicei mult mai mult decât atât. Ei înţeleg prin aceasta că metafizica este *unica* bază pentru etică – faptul că furnizează nu numai o condiţie necesară, ci absolut *toate* condiţiile necesare pentru a dovedi că anumite lucruri sunt bune. Şi această opinie, la prima vedere, pare să fie susţinută în două forme diferite. Se poate afirma că pur şi

simplu dovedind că un lucru este suprasensibil real este suficient pentru a demonstra că este bun: ca ceea ce este într-adevăr real, doar pentru acest motiv, trebuie să fie şi într-adevăr bun. Dar pare obişnuit să se susţină că realul trebuie să fie bun deoarece posedă anumite caracteristici. Şi se poate reduce, cred eu, şi primul gen de aserţiuni la nimic mai mult decât asta. Când se afirmă că realul trebuie să fie bun, deoarece este real, se susţine de asemenea, în mod normal, că aceasta se datorează numai faptului că, pentru a fi real, acel lucru trebuie să fie de un anume gen. Raţionamentul prin care se consideră că o cercetare metafizică poate duce la o concluzie etică este de tipul următor. Din examinarea a ceea ce trebuie să fie considerat real, putem deduce că ceea ce este real trebuie să aibă anumite proprietăţi suprasensibile: dar a avea aceste proprietăţi este identic cu a fi bun – este chiar semnificaţia de bază a cuvântului: decurge de aici că ceea ce are asemenea proprietăţi este bun: şi că din examinarea a ceea ce trebuie să fie real putem deduce care sunt acele lucruri care au aceste proprietăţi. Este clar că, dacă asemenea raţionamente ar fi corecte, oricare ar fi răspunsul la întrebarea „Ce este bun în sine?", se poate ajunge la el printr-o analiză pur metafizică şi numai pe această cale. Tot aşa cum, atunci când Mill presupune că „a fi bun" *înseamnă* a fi dorit, la întrebarea „Ce este binele?" nu se poate şi nu trebuie să se răspundă decât exclusiv prin cercetarea empirică a problemei a ceea ce este dorit; tot aşa aici, dacă a fi bun înseamnă a avea o anume proprietate suprasensibilă, la întrebarea de etică se poate şi trebuie să se răspundă prin cercetarea metafizică a întrebării „Ce are această proprietate?" Atunci ceea ce rămâne de făcut pentru a distruge plauzibilitatea eticilor metafizice este să reliefăm erorile principale care par să-i fi condus pe metafizicieni la a presupune că a fi bun *înseamnă* a poseda o proprietate suprasensibilă oarecare.

73. Care sunt, deci, motivele principale care au făcut să pară plauzibil să se susţină că a fi bun trebuie să însemne a poseda o proprietate suprasensibilă oarecare sau a fi legat de o realitate suprasensibilă oarecare?

Putem, mai întâi de toate, remarca unul care pare să fi avut o oarecare influenţă în generarea punctului de vedere conform căruia binele trebuie definit printr-o asemenea proprietate, deşi nu se precizează vreo proprietate particulară ca fiind asemănătoare cu cea necesară. Acest motiv rezidă în supoziţia că afirmaţia „Acest lucru este bun" sau „Acest lucru ar fi bun, dacă ar exista" trebuie, în anumite *privinţe*, să fie de acelaşi tip cu oricare altă afirmaţie. Fapt este că există un anume tip de afirmaţii atât de familiar fiecăruia, şi prin aceasta având o influenţă atât de puternică asupra imaginaţiei fiecăruia, încât filozofii au presupus întotdeauna că toate celelalte tipuri sunt reductibile la acesta. Acest tip este cel al obiectelor experienţei noastre directe – despre toate acele adevăruri care ne ocupă mintea în cea mai mare parte a vieţii noastre conştiente: adevăruri cum ar fi că în încăpere se află cineva, că eu scriu sau că mănânc sau că stau de vorbă. Toate aceste adevăruri, indiferent cât de mult pot fi ele diferite între ele, au în *comun* faptul că atât subiectul gramatical cât şi predicatul gramatical desemnează ceva ce există în realitate. De departe cel mai uzual tip de adevăr este, deci, cel care stabileşte o relaţie între două lucruri existente în realitate. Se simte imediat că adevărurile etice nu sunt conforme cu cele de acest tip, şi eroarea naturalistă survine tocmai în urma încercării de a demonstra că, într-un fel oarecare, mai mult sau mai puţin ocolit, s-ar conforma totuşi acestei tipologii. Este imediat evident că atunci când considerăm că un lucru este bun, bunătatea lui nu este o proprietate pe care să o putem lua în mână, sau pe care să o putem separa de acel lucru, chiar făcând uz de cele mai precise instrumente ştiinţifice, şi să o transferăm altui lucru. Deoarece, în fapt, nu se întâmplă la fel cu cele mai multe din proprietăţile pe care le atribuim lucrurilor, şi care sunt *o parte* a lucrului căruia i le atribuim. Dar filozofii presupun că motivul pentru care nu putem separa bunătatea şi nu o putem transfera nu este acela că este un gen de obiect diferit de toate cele care pot fi transferate, ci numai că aceasta există *cu necesitate* împreună cu orice lucru căruia i se atribuie. Ei explicitează tipul de ade-

văruri etice presupunându-le identice cu cele de tipul legilor ştiinţifice. Şi doar când fac aşa ceva se poate considera că filozofii naturalişti propriu-zişi – cei care sunt empirişti – şi cei cărora eu le-am spus metafizicieni au ceva în comun. Între aceste două categorii de filozofi există, într-adevăr, diferenţe cu privire la natura legilor ştiinţifice. Primii presupun că atunci când spun „Acest lucru însoţeşte întotdeauna acel lucru" prin asta nu înţeleg decât că „Acest lucru a însoţit, însoţeşte şi va însoţi acel lucru, în aceste cazuri particulare": ei reduc legile ştiinţifice absolut simplu şi direct la tipul de propoziţii familiar, pe care l-am amintit anterior. Dar asta nu-i satisface pe metafizicieni. Ei observă că atunci când spui „Acest lucru ar însoţi acel lucru, *dacă* acel lucru ar exista", nu înţelegi prin asta numai că acest lucru şi acel lucru au existat, există şi vor exista împreună de un anumit număr de ori. Dar este peste puterile lor să creadă că ceea ce înţelegi tu prin asta este chiar ceea ce spui. Ei continuă să creadă că tu trebuie să înţelegi prin asta, într-un fel sau altul, că ceva există, din moment ce asta este ceea ce înţelegi tu în general, când spui ceva, indiferent ce. Ei sunt tot atât de puţin capabili ca şi empiriştii să-şi închipuie că tu poţi înţelege vreodată chiar că doi plus doi fac patru. Empiriştii susţin că asta înseamnă atâtea cupluri de cupluri de lucruri s-au dovedit a fi, în fiecare caz în parte, exact patru lucruri; şi prin aceasta că doi plus doi nu ar face patru, dacă exact acele lucruri nu ar exista în realitate. Metafizicienii au senzaţia că asta este greşit; dar ei înşişi nu pot furniza o explicaţie mai bună pentru semnificaţia acestei fraze, decât fie ca a lui Leibniz, că mintea Domnului este într-o anumită stare, fie ca a lui Kant, că mintea ta este într-o anumită stare, fie, în cele din urmă, ca a lui Mr. Bradley, că ceva este într-o anumită stare. Aici, deci, sunt rădăcinile erorii naturaliste. Metafizicienii au meritul de a fi observat că atunci când spui „Asta ar fi bine, dacă ar exista", nu poţi înţelege prin asta doar „Asta a existat şi a fost de dorit", indiferent de câte ori probabil că aşa au stat lucrurile. Ei vor admite că anumite lucruri bune nu au existat pe această lume, şi chiar că unele dintre ele nici măcar nu au

fost dorite. Dar ceea ce poţi tu înţelege prin asta, cu excepţia faptului că *ceva* există, într-adevăr ei nu pot observa. Exact aceeaşi greşeală care-i conduce la a presupune că trebuie să existe o realitate suprasensibilă, îi conduce la comiterea erorii naturaliste cu privire la semnificaţia „binelui". Fiecare adevăr, consideră ei, trebuie să înseamne, cumva, că există ceva; şi din moment ce, spre deosebire de empirişti, ei admit anumite adevăruri care nu însemnă că ceva a existat acum şi aici, cred că acestea trebuie să însemne că ceva există, dar *nu* aici şi acum. Pe acelaşi principiu, din moment ce „bine" este un predicat care nici nu există, nici nu poate exista, ei sunt obligaţi să presupună fie că „a fi bun" înseamnă a avea o legătură cu un alt lucru particular care poate exista şi care există „în realitate"; fie că asta înseamnă pur şi simplu „a aparţine lumii reale" – cu alte cuvinte că realitatea transcende binele sau îl înglobează.

74. Că o asemenea reducere a *tuturor* afirmaţiilor la tipul acelor care susţin fie că ceva există, fie că ceva care există are un anume atribut (ceea ce înseamnă că ambele există, într-o anumită relaţie una cu alta) este eronată, se poate vedea cu uşurinţă referindu-ne la clasa particulară a enunţurilor etice. Deoarece orice am fi putut noi demonstra că există, şi indiferent despre ce două lucruri existente am demonstrat noi că sunt cu necesitate legate unul de celălalt, tot mai rămâne de rezolvat o problemă distinctă şi diferită, anume dacă ceea ce există este bine; dacă fiecare sau ambele lucruri existente sunt bune; şi dacă este bine că ele trebuie să existe împreună. A presupune primul lucru, este clar şi evident că *nu* este acelaşi lucru cu a-l presupune pe celălalt. Înţelegem foarte bine care este semnificaţia întrebării: Este acest lucru, care există, sau care există cu necesitate, la urma urmei, bun? Şi percepem că punem o întrebare la care *nu* s-a răspuns prin enunţul ei. În faţa acestei percepţii directe că cele două probleme sunt absolut distincte, nici o dovadă că ele *trebuie* să fie identice nu poate avea nici cea mai mică valoare. Că propoziţia „Acest lucru e bun" este astfel diferită de orice altă propoziţie s-a dovedit în Capitolul I; şi acum pot ilustra acest fapt, reliefând cum este ea diferenţiată de cele două propoziţii particulare cu care a fost de

obicei considerată identică. Faptul că *aşa şi pe dincolo ar trebui făcut* este numit, de obicei, *o lege* morală; şi această denumire sugerează că acest enunţ este în vreun fel analog fie cu o lege a naturii, fie cu o lege în sensul juridic, fie cu amândouă. Toate trei sunt, în fapt, într-adevăr analoge într-o privinţă, şi numai într-o singură privinţă: că ele includ afirmaţii care sunt *universale*. O lege morală susţine că „Asta este bine *în toate cazurile* posibile"; o lege a naturii susţine că „Asta se întâmplă în toate cazurile posibile"; şi o lege în sens juridic că „Este obligatoriu ca acest lucru să fie făcut, sau să nu fie făcut, *în toate cazurile* posibile". Dar din moment ce este extrem de natural să presupui că analogia se extinde mai mult, şi că aserţiunea „Asta este bine în toate cazurile posibile" este echivalentă cu aserţiunea „Asta se întâmplă în toate cazurile posibile" sau cu aserţiunea „Este obligatoriu să se facă aşa în toate cazurile posibile", s-ar putea dovedi util să evidenţiem pe scurt de ce ele *nu* sunt echivalente.

75. Eroarea de a presupune legile morale ca fiind analoge legilor naturale referitor la afirmaţia că o anumită acţiune este una care este întotdeauna cu necesitate întreprinsă este conţinută într-una din cele mai faimoase doctrine ale lui Kant. Kant identifică ceea ce ar trebui să fie cu legea conform căreia o Voinţă Liberă sau Pură *trebuie* să acţioneze – cu singurul gen de acţiune care este posibil pentru aceasta. Şi prin această identificare el nu înţelege doar să afirme că Voinţa Liberă este *de asemenea* supusă necesităţii de a face ceea ce ar trebui să facă; el înţelege prin asta că ceea ce ar trebui făcut nu *înseamnă* într-adevăr nimic altceva în afara propriei sale legi – legea în conformitate cu care trebuie să acţioneze aceasta. Aceasta diferă de voinţa umană exact în această privinţă, anume că ceea ce ar trebui noi să facem este exact ceea ce face aceasta în mod necesar. Aceasta este „autonomă": şi prin aceasta se înţelege (printre multe alte lucruri) faptul că nu există un standard definit pe baza căruia poate fi apreciată: că întrebarea „Este legea în baza căreia această Voinţă acţionează, una bună?" este, în acest caz, fără nici o semnificaţie. Rezultă că ceea ce este cu necesitate dorit de această Voinţă Pură este bine, nu

deoarece acea Voinţă este bună, nici pentru un alt motiv, oricare ar fi acesta; ci pur şi simplu pentru că este ceea ce se doreşte cu necesitate de o Voinţă Pură.

Aserţiunea lui Kant despre „Autonomia Raţiunii Practice" are, prin aceasta, un efect absolut contrar celui pe care-l doreşte el; acest lucru face ca etica sa să fie în ultimă instanţă „heteronomă" dincolo de orice speranţă. Legea Morală la Kant este „independentă" de metafizică doar în sensul că, în conformitate cu spusele sale, *putem ajunge la cunoaşterea ei* în mod independent; domnia sa susţine că nu putem deduce altceva în afară de faptul că există Libertate din faptul că Legea Morală este adevărată. Şi câtă vreme se limitează strict la acest punct de vedere, el evită eroarea – în care cad cei mai mulţi dintre metafizicieni – de a permite opiniilor sale asupra a ceea ce este real să influenţeze judecăţile sale despre ceea ce este bine. Dar dânsul nu reuşeşte să observe că, din însuşi punctul său de vedere, Legea Morală este dependentă de Libertate într-un sens de departe mult mai important decât cel în care Libertatea depinde de Legea Morală. El admite că Libertatea este *ratio essendi* a Legii morale, pe când cea din urmă este numai *ratio cognoscendi* a Libertăţii. Şi asta înseamnă că, atâta vreme cât realitatea nu este cumva diferită de ceea ce susţine dânsul, nici o aserţiune de genul „Asta e bine" nu este posibil să fie adevărată: deoarece aceasta nu poate avea, într-adevăr, nici un sens. De aceea, domnia sa le-a furnizat oponenţilor săi o metodă convingătoare de a ataca validitatea Legii Morale. Dacă aceştia pot demonstra pe o altă cale oarecare (ceea ce dânsul neagă că ar fi posibil, dar lasă problema teoretic deschisă) că natura realităţii nu este aceea pe care o susţine dânsul, domnia sa nu poate nega că aceştia probează falsitatea principiului său etic. Dacă acest „Acest lucru ar trebui făcut" înseamnă „Acest lucru este dorit de o Voinţă Liberă", atunci, dacă se poate demonstra că nu există nici o Voinţă Liberă care să dorească ceva, rezultă că nimic nu ar trebui făcut.

76. Şi Kant comite, de asemenea, eroarea de a presupune că „Asta ar trebui" înseamnă „Este obligatoriu". El concepe Legea Morală ca fiind un imperativ. Iar acest lucru

este o eroare foarte obişnuită, „Asta ar trebui", se presupune, trebuie să însemne „Este obligatoriu"; de aceea, nimic nu poate fi bun, decât dacă este obligatoriu; şi din moment ce obligativităţile pe această lume sunt susceptibile să fie eronate, ceea ce ar trebui făcut înseamnă, în acest ultim sens, „ceea ce este obligatoriu, din dispoziţia unei autorităţi suprasensibile oarecare". Cu privire la această autoritate este deci imposibil să ne mai întrebăm „Este ea îndreptăţită?" Dispoziţiile acesteia nu pot fi altfel decât corecte, deoarece a fi corect înseamnă a fi aşa cum dispune ea. De aceea aici legea, în sens moral, este presupusă analogă legii în sens juridic, mai degrabă decât, ca în cazul anterior, legii în sensul de lege a naturii. Se presupune că obligaţia morală este analogă obligaţiei legale, doar cu diferenţa că pe când sursa obligaţiei legale este pământeană, cea a obligaţiei morale este cerească. Totuşi este evident că dacă prin sursă a obligativităţii se înţelege numai o putere care te stimulează sau te obligă să faci un lucru, nu din cauză că face acest lucru ar trebui tu să i te conformezi. Doar dacă este ea însăşi într-atât de bună, încât nu dispune şi nu impune decât ceea ce este bine, poate fi aceasta o sursă de obligativitate morală. Iar în acest caz ceea ce dispune şi impune sursa ar fi bine, indiferent dacă este dispus sau impus, sau nu. Exact ceea ce face o obligaţie să fie legală, anume faptul că aceasta este impusă printr-un anume gen de autoritate, este absolut irelevant în cazul unei obligaţii morale. Indiferent cum ar fi definită o anume autoritate, dispoziţiile sale vor fi *moral* stimulatorii doar dacă sunt... stimulente morale; doar dacă ne spun ce ar trebui să fim sau care este un mijloc spre ceea ce ar trebui să fim.

77. În această ultimă eroare, în presupunerea că atunci când eu spun „Ar trebui să faci asta" trebuie să înţeleg „Este obligatoriu să faci asta", rezidă unul dintre motivele care au dus la presupunerea că acea proprietate suprasensibilă în raport cu care trebuie definit binele este Voinţa. Şi că se pot obţine concluzii etice cercetând natura unei Voinţe fundamental reale pare, de departe, a fi cea mai uzuală dintre presupunerile eticilor metafizice din zilele noastre. Dar această pre-

supunere pare să-şi datoreze plauzibilitate nu atât supoziţiei că „ar trebui" exprimă o „dispoziţie" ci unei erori cu mult mai fundamentale. Această eroare constă în a presupune că a atribui anumite *predicate* unui lucru este acelaşi lucru cu a spune că acel lucru este obiectul unui anumit gen de stare psihică. Se presupune că a spune că un lucru este real sau adevărat este acelaşi lucru cu a spune că el este cunoscut într-un anumit mod; şi că diferenţa dintre aserţiunea că ceva este bine şi aserţiunea că ceva este real – deci între un enunţ etic şi unul metafizic – *constă* în faptul că, pe când cea de pe urmă enunţă relaţia acelui lucru în raport cu Cunoaşterea, cea dintâi enunţă relaţia acestuia cu Voinţa.

Acum, că aceasta este o greşeală s-a demonstrat deja în Capitolul I. Că aserţiunea „Asta este bine" *nu* este identică cu aserţiunea „Asta este dorit", fie de către o voinţă suprasensibilă, fie de altceva, nici cu orice alt enunţ, s-a demonstrat deja; şi nici nu mai pot adăuga ceva la acea demonstraţie. Dar se poate anticipa ce direcţii de apărare se pot adopta în faţa acestei demonstraţii. (1) Se poate susţine, cu toate acestea, că ele sunt chiar identice şi se pot sublinia fapte care par să probeze această identitate. Sau altfel (2) se poate spune că nu se susţine o identitate *la modul absolut* între ele: că prin asta nu se doreşte să se afirme decât că există o legătură specială oarecare între bunătate şi voinţă, în aşa fel încât o cercetare a naturii reale a primeia constituie un pas esenţial în probarea concluziilor etice. Pentru a veni în întâmpinarea acestor două posibile obiecţii, îmi propun mai întâi să relev ce posibile conexiuni există, sau este posibil să existe, între bunătate şi voinţă; şi că nici una dintre acestea nu poate constitui o justificare pentru ca noi să susţinem că „Asta este bine" este identic cu „Asta este dorit". Pe de altă parte, se va vedea că unele dintre aceste conexiuni pot fi cu uşurinţă confundate cu aserţiunea despre această identitate; şi că de aceea probabil că exact asemenea confuzii au fost cele ce s-au făcut între ele. De aceea, această parte a argumentaţiei mele va veni, într-o oarecare măsură, în întâmpinarea celei de-a doua obiecţii. Dar ceea ce trebuie să fie concludent împotriva acesteia este să se demonstreze că

orice posibilă conexiune între voinţă şi bunătate, *cu excepţia* identităţii *absolute* aflată în discuţie, nu va fi suficientă pentru ca o cercetare a naturii Voinţei să aibă vreo relevanţă în probarea vreuneia dintre concluziile eticii.

78. Este un adevărat obicei, încă din vremea lui Kant, să se afirme că Cunoaşterea, Voinţa şi Afectivitatea sunt trei atitudini fundamental distincte ale intelectului în faţa realităţii. Ele sunt trei modalităţi distincte de experimentare, şi fiecare dintre ele ne transmite informaţii în legătură cu un unghi de vedere distinct din care poate fi examinată realitatea. Metoda „epistemologică" de abordare a metafizicii se bazează pe presupunerea că, atunci când se examinează ceea ce este „implicat în" Cunoaştere – ceea ce este „idealul" acesteia – putem descoperi ce anume proprietăţi trebuie să aibă lumea, dacă este să fie *adevărată*. Şi similar, se susţine că examinând ceea ce este „implicat în" fenomenul Voinţei sau al Afectivităţii – care este „idealul" pe care-l presupun acestea – putem descoperi ce proprietăţi trebuie să aibă lumea, dacă este să fie bună sau frumoasă. Epistemologul idealist ortodox diferă de senzualist sau de empirist prin aceea că susţine că ceea ce cunoaştem în mod direct nu este nici adevărat, nici întregul adevăr; pentru a putea respinge falsul şi pentru a putea descoperi restul adevărurilor trebuie, susţine el, să nu acceptăm cunoaşterea doar aşa cum o percepem, ci să descoperim ce este *implicat* în ea. Şi similar, eticianul metafizician diferă de simplul naturalist prin aceea că susţine că nu orice ne dorim în realitate este şi bun, şi că nici, dacă este bun, nu este complet bun: ceea ce este într-adevăr bun este ceea ce este implicat în natura esenţială a voinţei. Alţii însă consideră că Afectivitatea, şi nu Voinţa, este acel *datum* fundamental al eticii. Dar, în ambele cazuri, se cade de acord că etica are o legătură oarecare cu Voinţa sau cu Afectivitatea, pe care nu o are şi cu Cunoaşterea, şi pe care alte domenii de studiu o au în raport cu Cunoaşterea. Voinţă sau Afectivitate, pe de-o parte, şi Cunoaştere, pe de cealaltă parte, sunt privite, într-un anume sens, ca surse coordonatoare ale cunoaşterii filozofice – una a filozofiei practice, cealaltă a filozofiei teoretice.

Dacă aceasta este adevărat, ce este posibil să se înțeleagă prin această opinie?

79. Mai întâi de toate, se poate înțelege că, exact așa cum, prin reflectarea experiențelor noastre perceptuale și senzoriale, devenim conștienți de diferența dintre adevăr și falsitate, tot așa, prin reflectarea experiențelor noastre legate de sentimente și voință, devenim conștienți de distincțiile existente în etică. Noi nu ar trebui să cunoaștem ce se înțelege prin a gândi că un lucru este mai bun decât un altul, decât în măsura în care atitudinea voinței sau sentimentelor noastre față de un lucru este diferită de atitudinea acestora față de cel de-al doilea. Toate acestea se pot admite. Dar până aici nu avem de-a face decât cu un fenomen psihologic, conform căruia doar *deoarece* ne dorim sau simțim lucrurile într-un anume mod ajungem la un moment dat să le considerăm bune; exact așa cum doar datorită faptului că avem anumite experiențe perceptuale ajungem să considerăm odată că lucrurile sunt reale. Aici, deci, este o conexiune specială între voință și bunătate; dar este vorba doar de o conexiune cauzală – că voința este o condiție necesară pentru cunoașterea bunătății.

Dar se poate spune în continuare că a voi și a simți nu sunt numai originea cunoașterii bunătății; ci că a voi un lucru, sau a avea un anume sentiment despre un lucru, este *același lucru* cu a-l considera bun. Și se poate admite că chiar și asta este în general adevărat, într-un anume sens. Pare, într-adevăr, să fie adevărat că numai cu greu considerăm că un lucru este bun, și niciodată la modul hotărât, fără ca în același timp să avem o atitudine sentimentală specială sau o anumită dorință în privința lui; deși, cu certitudine, nu putem considera că acest fapt este un adevăr universal. Este posibil ca și reciproca să fie universal adevărată; se poate considera că perceperea bunătății este inclusă în complexul de fenomene pe care-l avem în vedere prin a voi sau prin a avea anumite genuri de sentimente. Să admitem atunci că a considera că un lucru este bun și a ți-l dori sunt *unul și același lucru* în acest sens, anume că, ori de câte ori apare ultimul fenomen, apare și primul, ca *o parte* a lui; și chiar că ele sunt *în general același lucru* și în

sens reciproc, anume că atunci când apare primul, el este în general o parte a ultimului.

80. Aceste afirmaţii par să vină în sprijinul aserţiunii generale că a considera un lucru ca bun înseamnă a-l prefera sau a-l aproba, în sensul în care preferinţa şi aprobarea desemnează anumite genuri de voinţă sau de sentimente. Pare să fie întotdeauna adevărat că, atunci când preferăm sau aprobăm astfel ceva, în acest lucru este inclus faptul că noi considerăm acel ceva ca fiind bun; şi este cu certitudine adevărat, într-o imensă majoritate de cazuri, că atunci când credem că ceva este bun, noi îl şi preferăm sau îl aprobăm. Deci este destul de natural să spunem că a considera că ceva este bun înseamnă a-l prefera. Şi ce este mai natural decât să adaugi: Când spun că un lucru este bun, *înţeleg* eu prin asta că îl prefer? Şi această adăugire naturală implică o confuzie grosieră. Chiar dacă ar fi adevărat că a considera ceva bun este acelaşi lucru cu a-l prefera (ceea ce, după cum am văzut, nu este *niciodată* adevărat, în sensul că cele două nu sunt absolut identice; şi nici *întotdeauna* adevărate, chiar în sensul că acestea două apar împreună), totuşi nu este adevărat că *ceea ce* crezi, atunci când crezi că un lucru este bun, este *faptul că* îl preferi. Chiar dacă a considera că un lucru este bun este acelaşi lucru cu a-ţi manifesta o preferinţă în privinţa lui, totuşi bunătatea *acelui lucru* – cea la care te gândeşti – nu este, chiar din aceste motive, acelaşi lucru cu faptul că îl preferi. Dacă gândeşti sau nu într-un anume fel este o problemă; şi dacă ceea ce gândeşti este adevărat, este una *absolut diferită*, asupra căreia răspunsul la prima *nu* are nici cea mai mică influenţă. Faptul că tu preferi un lucru nu tinde să demonstreze că acel lucru este bun; chiar dacă într-adevăr demonstrează că tu crezi că aşa este.

Pare că datorită acestei confuzii întrebarea „Ce este bine?" este considerată ca fiind identică cu întrebarea „Ce se preferă?" Se spune, şi este destul de adevărat, că nu ai putea să ştii niciodată că un lucru este bun decât dacă îl preferi, exact aşa cum nu ai putea să ştii niciodată că un lucru există, dacă nu l-ai percepe. Dar se adaugă, şi asta este fals, că nu ai putea niciodată cunoaşte că un lucru este bun, decât dacă *ai şti* că îl

preferi, sau că acesta nu există decât dacă *n-ai şti* că l-ai perceput. Şi în cele din urmă se adaugă, şi asta este absolut fals, că nu poţi face distincţie între faptul că un lucru este bun şi faptul că îl preferi, sau între faptul că există şi între faptul că îl percepi. Se subliniază adeseori că eu nu pot face distincţie la nici un moment dat între ceea ce este adevărat şi ceea ce eu consider ca fiind aşa: şi aceasta este adevărat. Dar, deşi nu pot face distincţie între *ceea ce* este adevărat şi *ceea ce* cred eu că este aşa, pot întotdeauna să fac distincţie între *ceea ce* înţeleg prin a spune că este adevărat şi ceea ce înţeleg prin a spune că cred că este aşa. Deoarece înţeleg foarte bine semnificaţia supoziţiei că ceea ce cred eu că este adevărat poate, cu toate acestea, să fie fals. De aceea, când eu afirm despre ceva că este adevărat, înţeleg prin aceasta ceva diferit de faptul că cred că este aşa. Ceea ce cred eu, anume că ceva este adevărat, este întotdeauna absolut diferit de faptul că eu cred acel lucru. Aserţiunea că acel lucru este adevărat nici măcar nu include aserţiunea că eu îl consider că este aşa; deşi, bineînţeles, ori de câte ori consider că un lucru este adevărat, este, în fondul fondului, de asemenea adevărat că într-adevăr cred că este aşa. Acest enunţ tautologic, în conformitate cu care pentru a gândi despre un lucru că este adevărat este necesar să gândeşti, este însă, de obicei, identificat cu enunţul conform căruia, pentru ca un lucru să fie adevărat, este necesar ca acest lucru să fie gândit. O foarte scurtă reflexie ar trebui să fie suficientă pentru a convinge pe oricine că această identificare este greşită; şi doar de foarte puţin mai multă reflexie ar fi nevoie pentru a demonstra că, dacă aşa stau lucrurile, noi trebuie să înţelegem prin „adevărat" ceva ce nu include nici o referinţă la a gândi sau la alte fenomene psihice. Poate fi dificil să descoperim exact *ceea ce* înţelegem noi prin asta – să ţinem obiectul în cauză în faţa noastră, pentru a-l putea compara cu alte obiecte: dar că într-adevăr prin aceasta înţelegem ceva distinct şi unic nu mai poate fi, în nici un caz, pus la îndoială. De aceea, că „a fi adevărat" *înseamnă* a fi gândit într-un anume fel, este, cu certitudine, fals. Şi totuşi această aserţiune joacă un rol de maximă importanţă în „revoluţia copernicană" pe care o face

Kant în filozofie, şi reduce la zero întreaga masă de literatură modernă din domeniu, căreia i-a dat naştere acea revoluţie, şi care este numită epistemologie. Kant susţine că ceea ce a fost unificat într-o anume manieră de activitatea sintetică a gândirii este, *ipso facto*, şi adevărat: că exact aceasta este semnificaţia primară a cuvântului. Pe când de fapt este clar că singura conexiune care este posibil să existe între a fi adevărat şi a fi gândit într-un anume mod este aceea că cea de-a doua afirmaţie ar trebui să fie un *criteriu* sau un test pentru cea dintâi. Însă pentru a putea stabili că aşa stau lucrurile, este necesar să stabilim mai întâi, prin metode de inducţie, că ceea ce este adevărat a fost întotdeauna gândit într-un anume mod. Epistemologia modernă se dispensează de această investigaţie îndelungă şi dificilă, cu preţul unei presupuneri autocontradictorii, că adevărul şi criteriul de apreciere a adevărului sunt unul şi acelaşi lucru.

81. Este, deci, o presupunere cât se poate de naturală, deşi absolut falsă, a considera despre un lucru că *este adevărat* ca fiind acelaşi lucru cu a fi perceput sau gândit într-un anume mod. Şi din moment ce, pentru motivele furnizate anterior, faptul preferinţei pare să se afle, în mare, în acelaşi raport cu a gândi despre lucruri că *sunt bune*, în care se află şi faptul percepţiei cu a gândi despre ele că sunt adevărate sau că există, este foarte natural ca pentru ca un lucru să fie bun, acesta trebuie presupus că este identic cu a-l prefera într-un anume mod. Dar odată ce această coordonare a Voinţei şi a Cunoaşterii este acceptată, este din nou cât se poate de natural ca fiecare fenomen care pare să vină în sprijinul concluziei că a fi adevărat este identic cu a fi cunoscut trebuie să confirme concluzia corespondentă că a fi bun este identic cu a fi dorit. De aceea, aici este locul potrivit pentru a reliefa o altă confuzie, care a avut multă influenţă în privinţa acceptării opiniei conform căreia a fi adevărat este acelaşi lucru cu a fi cunoscut.

Această confuzie este datorată incapacităţii de a observa că atunci când spunem că avem o *senzaţie* sau o *percepţie* sau că *cunoaştem* un lucru, prin asta înţelegem să afirmăm nu numai că în mintea noastră se desfăşoară un proces de cunoaş-

tere, ci *de asemenea* că obiectul acestui proces, ceea ce cunoaştem, este real. Nu se observă că utilizarea acestor cuvinte este astfel încât, dacă un lucru nu ar exista, acest fapt singur este suficient pentru a ne oferi o justificare spre a spune că persoana care susţine că îl percepe sau că îl cunoaşte, în realitate nici nu-l percepe nici nu-l cunoaşte, fără să mai cercetăm în plus dacă – sau să presupunem că – starea sa intelectuală diferă în vreun anume fel de cea în care s-ar fi aflat dacă ar fi *perceput* sau *ar fi fost în curs de a cunoaşte* obiectul în cauză. Prin această negare nu acuzăm persoana respectivă de o greşeală de introspecţie, chiar dacă o asemenea greşeală ar exista: nu negăm că persoana respectivă nu ar fi fost conştientă de un anume obiect, nici măcar că starea sa intelectuală a fost exact cea care a considerat respectiva persoană că este: noi negăm doar că acel obiect, de care persoana respectivă era conştientă, are o anumită proprietate. Însă de obicei se presupune că atunci când afirmăm despre un lucru că este perceput sau cunoscut, afirmăm un fapt; şi din moment ce, dintre cele două fapte pe care le afirmăm noi în realitate, existenţa unei stări psihice este de departe mai uşor de diferenţiat, se presupune că doar existenţa acesteia este ceea ce afirmăm noi. De aceea percepţia şi senzaţia au ajuns să fie privite ca şi cum ar desemna anumite stări ale intelectului, şi nimic altceva; o eroare care este extrem de uşor de făcut, din moment ce cea mai comună stare a intelectului, căreia îi atribuim o denumire prin care implicit se susţine că obiectul ei nu este real, anume imaginaţia, poate, cu o oarecare plauzibilitate, să fie considerată că diferă de senzaţie şi percepţie nu numai prin prisma proprietăţilor posedate de obiectul ei, ci şi prin prisma caracterului pe care îl are, în calitate de stare a intelectului. S-a ajuns astfel să se presupună că singura diferenţă dintre percepţie şi imaginaţie, prin care acestea pot fi definite, trebuie să fie o simplă diferenţă de natură psihică: şi, dacă aşa ar sta lucrurile, ar rezulta imediat de aici că *a fi* real este identic cu a fi cunoscut într-un mod oarecare; din moment ce aserţiunea că un lucru este perceput *include* cu certitudine aserţiunea că acesta este real, şi dacă, nu mai puţin important, faptul că este perceput înseamnă *numai* că intelec-

tul are o anumită atitudine în privinţa lui, atunci existenţa sa în realitate trebuie considerată ca fiind identică cu faptul că el este privit în acest fel. Trebuie, deci, să atribuim opiniei conform căreia a fi adevărat (real) înseamnă a fi cunoscut într-un mod oarecare, în parte incapacităţii de a percepe că anumite cuvinte, despre care de obicei se crede că nu denotă nimic mai mult decât un anumit gen de stare cognitivă, în fapt includ, *de asemenea*, referinţe asupra adevărului (existenţei reale) ale obiectelor unor astfel de stări.

82. Voi prezenta acum în formă condensată lista conexiunilor aparente dintre voinţă şi enunţurile etice, care par să vină în sprijinul vagii convingeri că „Asta este bine" este, cumva, identic cu „Asta este dorit (voit) într-un anume mod". (1) Se poate susţine, şi este destul de adevărat, că numai datorită faptului că anumite lucruri au fost iniţial dorite (voite), am ajuns noi să avem convingeri etice. Şi de asemenea se presupune de obicei că a demonstra care este cauza ce a dus la un anume lucru este acelaşi lucru cu a demonstra ce este acel lucru în sine. Însă doar cu greu se poate considera că mai este necesar să se sublinieze că nu asta este situaţia. (2) Se poate susţine în continuare, cu o oarecare plauzibilitate, de data asta că a considera că un lucru este bun şi a-l dori (a-l voi) într-un anume mod sunt, *de fapt,* două chestiuni identice. Trebuie să diferenţiem cu atenţie anumite posibile semnificaţii ale acestei aserţiuni. Se poate admite că atunci când considerăm că un lucru este bun, *în general* avem faţă de el o atitudine specială din punct de vedere volitiv sau afectiv; şi, poate, că atunci când îl dorim într-un anume mod, îl considerăm, într-adevăr, întotdeauna bun. Dar chiar faptul că putem enunţa în mod distinct problema dacă, deşi una este întotdeauna însoţită de cealaltă, totuşi această cealaltă s-ar putea să nu fie întotdeauna însoţită de prima, demonstrează că cele două lucruri nu sunt, în sens strict, identice. Fapt este că, indiferent ce am înţelege prin voinţă, sau prin orice formă de voinţă, fenomenul respectiv pe care-l avem în vedere prin asta include întotdeauna, cu certitudine, şi altceva, *în afară de* a considera că un lucru este bun: şi de aceea că, atunci când a dori şi a considera un lucru

bun sunt presupuse a fi identice, prin asta se poate înţelege cel mult că acest alt element inclus în noţiunea de voinţă însoţeşte întotdeauna şi este întotdeauna însoţit de ideea de a considera un lucru bun; şi acesta este, aşa cum am mai spus deja, un adevăr extrem de îndoielnic. Însă chiar şi dacă ar fi strict adevărat, faptul că între cele două lucruri se poate face o distincţie este fatal presupusei legături dintre voinţă şi cunoaştere, într-unul din sensurile în care este făcută de obicei această presupunere. Deoarece numai prin prisma acestui *alt* element din voinţă aceasta din urmă diferă de cunoaştere; pe când doar prin prisma faptului că voinţa, sau o formă de voinţă, *include* o *cunoaştere* a bunătăţii, aceasta se poate găsi faţă de etică în acelaşi raport în care se găseşte cunoaşterea faţă de metafizică. Ca urmare, fenomenul volitiv, luat ca un întreg, adică dacă includem în el acel element care-l distinge de cunoaştere, nu se găseşte faţă de propoziţiile etice în acelaşi raport în care se găseşte cunoaşterea faţă de cele metafizice. Voinţa şi cunoaşterea nu sunt modalităţi legate de experimentare, din moment ce doar atât timp cât prin voinţă se desemnează un fenomen complex, care include în el acel fenomen simplu, care este denumit cunoaştere, poate fi voinţa vreo modalitate de experimentare sau verificare.

Dar (3) dacă putem permite ca termenul de „voinţă" să însemne „a considera bun", deşi cu certitudine nu aceasta este semnificaţia sa uzuală, tot se mai pune întrebarea: Ce conexiune ar putea stabili acest fapt între voinţă şi etică? Ar putea fi cercetarea a ceva ce este dorit (voit) să fie identică cu cercetarea etică a ceea ce este bine? Este destul de clar că nu pot fi identice; deşi este de asemenea clar şi de ce ar trebui să fie considerate astfel. Întrebarea „Ce este bine?" este confundată cu întrebarea „Ce este considerat bine?" şi întrebarea „Ce este adevărat (real)?" cu întrebarea „Ce este considerat adevărat (real)?" pentru două motive principale. (1) Unul dintre ele este dificultatea generală constând din a face distincţie între obiectul cunoaşterii şi procesul cunoaşterii în sine. Se observă că, cu certitudine, nu pot cunoaşte ceva fără a-l cunoaşte. De aceea, din moment ce ori de câte ori aflu despre un lucru că este ade-

vărat (real), acel lucru este desigur cunoscut, se presupune că, dacă un lucru *este* adevărat (real), asta este același lucru cu a-l cunoaște. Și (2) nu se observă că anumite cuvinte, despre care se presupune că nu desemnează decât domenii particulare de cunoaștere, de fapt desemnează de asemenea și faptul că obiectul acelei cunoașteri este adevărat (real). Astfel, dacă „percepție" este considerat ca desemnând doar un anume gen de fenomen intelectual, atunci, din moment ce obiectul ei este întotdeauna real, devine ușor de presupus că a fi real înseamnă doar a fi obiectul unei stări intelectuale de acel gen. Și similar, este ușor de presupus că a fi cu adevărat bine diferă de a fi aparent bine, numai prin faptul că a fi într-adevăr bine înseamnă a fi obiectul unei voințe diferite de cea al cărei obiect este binele aparent, la fel cum o percepție (în baza acestei presupuneri) este diferită de o iluzie.

83. A fi bun, deci, nu este identic cu a fi dorit sau a fi simțit într-un mod anume, și cu nimic mai mult a fi real nu este identic cu a fi considerat (gândit) într-un mod anume. Dar să presupunem că se admite asta: este totuși încă posibil ca o cercetare a naturii voinței sau afectivității să fie un pas necesar spre probarea concluziilor eticii? Dacă a fi bun și a fi dorit *nu* sunt identice, atunci tot ce se poate susține, în cel mai bun caz, cu privire la conexiunea dintre bunătate și voință este că ceea ce este bun este întotdeauna *de asemenea* dorit, și că ceea ce este dorit este *de asemenea*, într-un anume mod, întotdeauna bun. Și se poate spune că asta este tot ce este avut în vedere de acei metafizicieni care declară că-și bazează etica pe metafizica voinței. Ce decurge din această supoziție?

Este clar că dacă ceea ce este dorit într-un anume mod ar fi *întotdeauna* și bun, atunci faptul că un lucru a fost dorit în acel mod particular ar fi un *criteriu* în privința bunătății sale. Dar pentru a stabili că voința este un criteriu pentru bunătate, trebuie să fim în măsură să demonstrăm mai întâi, separat, că într-un mare număr de cazuri în care descoperim un anume gen de voință descoperim, de asemenea, că obiectele acelei voințe sunt bune. Poate atunci am putea fi îndreptățiți să deducem că, în cele câteva cazuri – puține la număr – în care

nu este absolut evident dacă un lucru este bun sau nu, dar este evident că este dorit în modul acela necesar, lucrul acela este într-adevăr bun, din moment ce avea acea proprietate care, în toate celelalte cazuri, am găsit că este însoţită de bunătate. Raportarea la voinţă – este vorba doar de un concept – ar putea astfel deveni utilă spre sfârşitul cercetărilor noastre etice, când vom fi fost deja capabili să demonstrăm, independent şi în legătură cu un mare număr de obiecte, că acestea sunt într-adevăr bune şi în ce măsură sunt aşa. Şi împotriva acestei imaginabile utilităţi se poate obiecta (1) Că este imposibil să se găsească un motiv pentru care să nu fie la fel de simplu (şi cu certitudine asta este cea mai sigură cale) să se probeze că acel lucru în discuţie este bun, pe cât de simple au fost metodele pe care le-am folosit pentru a proba că alte lucruri sunt bune, şi să facem apel la acest criteriu; şi (2) Că, dacă ne punem serios pe treabă pentru a afla ce lucruri sunt bune, vom avea destule motive pentru a considera (aşa cum se va vedea în Capitolul VI) că ele nu au nici o altă proprietate, atât comună cât şi specifică, în afară de bunătate – că, de fapt, nu există nici un criteriu pentru aprecierea bunătăţii.

84. Dar a examina dacă vreo formă de voinţă este sau nu un criteriu pentru evaluarea bunătăţii nu este absolut deloc necesar pentru ţelurile noastre de aici; din moment ce nici unul dintre acei autori care declară că-şi bazează etica pe investigarea voinţei nu a resimţit vreodată nevoia de a proba direct şi independent că toate lucrurile care sunt dorite (voite) într-un anume mod specific sunt bune. Dânşii nu fac nici o încercare de a demonstra că voinţa este un *criteriu* pentru bunătate; şi nu se poate aduce nici o dovadă mai clară decât asta în sprijinul faptului că dânşii nu admit că ăsta este, în cel mai bun caz, felul în care stau lucrurile. Aşa cum s-a subliniat deja, dacă este să susţinem că orice este dorit într-un anume mod este *de asemenea* bun trebuie, în primul rând, să fim capabili să demonstrăm că anumite lucruri au o proprietate, numită „bunătate", şi că aceleaşi lucruri au *de asemenea* şi cealaltă proprietate, că ele sunt dorite într-un anume mod. Şi în al doilea rând trebuie să fim capabili să demonstrăm asta într-un mare număr

de cazuri, dacă este să fim îndreptăţiţi să reclamăm vreo semnificaţie în favoarea aserţiunii că aceste două proprietăţi sunt *întotdeauna* însoţite una de către cealaltă: chiar şi atunci când s-a demonstrat asta, este încă îndoielnic dacă trecerea prin inducţie de la „general" la „întotdeauna" este validă, şi aproape sigur acest principiu îndoielnic este inutil. Dar chiar problema a cărei soluţionare este obiectul eticii este exact această problemă, anume care lucruri sunt bune; şi, atâta vreme cât hedonismul îşi menţine popularitatea sa actuală, trebuie să se admită că este o chestiune în privinţa căreia doar cu greu se poate spune că există vreun acord de opinii şi care, de aceea, necesită cea mai atentă examinare. Cea mai mare şi cea mai dificilă parte a problematicii eticii va reclama de aceea să-şi găsească o rezolvare înainte de a putea fi îndreptăţiţi să susţinem despre ceva că este un *criteriu* de apreciere a bunătăţii. Dacă, pe de altă parte, a fi dorit într-un anume mod ar fi *identic* cu a fi bun, atunci într-adevăr am fi îndreptăţiţi să începem investigaţiile noastre de etică prin cercetarea a ceea ce este dorit în modul afirmat. Că acesta este modul în care metafizicienii îşi încep cercetările pare să demonstreze concludent că dânşii sunt influenţaţi de ideea că „bunătatea" *este identică* cu „a fi dorit". Dânşii nu recunosc faptul că întrebarea „Ce este bine?" este absolut *diferită* de întrebarea „Ce este dorit într-un anume mod?" De aceea îl descoperim pe Green afirmând explicit că „*acea* caracteristică comună a lucrurilor bune este aceea de a satisface o dorinţă oarecare"[1]. Dacă este să luăm această afirmaţie în sens strict, este evident că aceasta presupune că toate lucrurile bune nu au nici o altă caracteristică comună, excepţând faptul că ele satisfac o dorinţă oarecare – de aceea nici măcar faptul că sunt bune. Şi aşa ar sta lucrurile doar într-un singur caz, dacă a fi bun este *identic* cu a satisface o dorinţă: dacă „bun" este doar o altă denumire pentru „satisfăcător-de-dorinţă". Nu este posibil să găseşti un exemplu mai clar de comitere a erorii naturaliste. Şi nu putem să considerăm această afirmaţie ca fiind o simplă eroare de vocabular, care nu

[1] *Prolegomena to Ethics*, pp. 178.

afectează validitatea argumentației principale a lui Green. Deoarece el nici nu oferă nici nu pretinde nicăieri că oferă vreun motiv pentru a crede că ceva este bun în vreun alt sens, exceptând cel în care aceasta satisface un gen particular de dorință – genul de dorință despre care el încearcă să demonstreze că este cel ce aparține unui agent moral. Ne găsim în fața unei alternative extrem de nefericite. Un asemenea gen de raționament oferă motivații valide pentru concluziile sale dacă, și numai dacă, a fi bun și a fi dorit într-un mod particular ar fi identice: și în acest caz, așa cum am văzut în Capitolul I, concluziile sale nu țin de etică. Pe de altă parte, dacă cele două nu sunt identice, atunci concluziile sale s-ar putea să țină de etică și s-ar putea să fie chiar corecte, dar domnia sa nu ne oferă nici măcar un singur motiv pentru a crede în ele. Dânsul a început exact cu acel lucru care se cere demonstrat de etica științifică – anume că anumite lucruri sunt într-adevăr bune – presupunând că lucrurile care sunt dorite într-un anumit mod sunt întotdeauna bune. De aceea, putem avea tot atât de mult respect pentru concluziile lui Green ca și pentru cele ale oricărui alt om care ne mărturisește convingerile sale etice: dar că vreunul din argumentele aduse sunt de asemenea natură încât să ne ofere vreun motiv pentru a susține că convingerile lui Green este probabil să fie mai adevărate decât acelea ale oricărui alt om – asta trebuie negat cu hotărâre. A sa *Prolegomena to Ethics* este tot atât de departe ca și *Data of Ethics* a domnului Spencer de a-și aduce fie și cea mai mică contribuție la soluționarea problemelor etice.

85. Obiectivul principal al acestui capitol a fost acela de a demonstra că metafizica, înțeleasă ca investigarea unei presupuse realități suprasensibile, nu poate avea nici o influență logică, indiferent de ce natură, asupra răspunsului la întrebarea fundamentală a eticii, „Ce este binele în sine?" Că așa stau lucrurile rezultă imediat din concluziile Capitolului I, că „binele" desemnează un predicat simplu, nonanalizabil; dar acest adevăr a fost ignorat într-un mod atât de sistematic, încât mi s-a părut că merită să dezbat în detaliu și să fac distincție între principalele relații care există, sau s-a presupus că există,

între metafizică şi etică. Cu această ocazie am reliefat: (1) Că metafizica poate avea o influenţă asupra eticii *practice* – în privinţa întrebării „Ce ar trebui să facem?" – atâta vreme cât este capabilă să ne precizeze care vor fi viitoarele efecte ale acţiunilor noastre: ceea ce *nu* ne poate preciza este dacă acestea sunt bune sau rele în ele însele. Un tip particular de doctrină metafizică, şi care este susţinut frecvent, are fără nici o îndoială o asemenea influenţă asupra eticii *practice:* deoarece, dacă este adevărat că unica realitate este una eternă, un Absolut imuabil, atunci rezultă că nici o acţiune de-a noastră nu poate avea vreun efect real, şi de aceea nici o propoziţie *cu caracter practic* nu poate fi adevărată. Aceeaşi concluzie rezultă din propoziţia etică ce se combină de obicei cu cea metafizică – anume că această realitate eternă este, de asemenea, unicul lucru bun (68). (2) Metafizicienii, aşa cum nu reuşesc să recunoască această contradicţie ce tocmai a fost enunţată dintre orice enunţ *cu caracter practic* şi aserţiunea că o realitate eternă este unicul lucru bun, tot aşa par să confunde frecvent enunţul că existenţa acelui gen de lucruri ar fi bună, ori de câte ori apare. Pentru probarea primului enunţ metafizica s-ar putea să fie relevantă, demonstrând că acel lucru există; pentru probarea celei de-a doua este absolut irelevantă: ea nu poate avea decât funcţia *psihologică* de a sugera lucruri care s-ar putea să fie valoroase – o funcţie care ar fi şi mai bine îndeplinită de ficţiunea pură (69–71).

Dar cea mai importantă sursă a presupunerii că metafizica este relevantă pentru etică pare să fie presupunerea că „binele" *trebuie* să desemneze o proprietate *reală* oarecare a lucrurilor – o presupunere care este datorată în principal unor doctrine (două la număr), prima de natură *logică*, a doua *epistemologică*. De aceea (3) am discutat doctrina *logică*, conform căreia toate enunţurile asertează o relaţie între termeni existenţi în realitate; şi am subliniat că asimilarea enunţurilor etice fie cu legile naturii fie cu dispoziţiile legale sunt exemple ale acestei erori *logice* (72–76). Şi în cele din urmă (4) am dezbătut doctrina *epistemologică* conform căreia binele este echivalent cu a fi dorit sau simţit într-un anume mod; o doctrină

care-şi are sprijinul în eroarea analogă, pe care Kant a considerat-o ca fiind punctul de importanţă cardinală al sistemului său şi care s-a bucurat de o acceptare excepţional de largă – concepţia eronată că a fi „adevărat" sau „real" este echivalent cu a fi considerat sau gândit într-un mod particular. În această dezbatere punctele principale asupra cărora doresc să atrag atenţia sunt următoarele: (a) Că Voinţa şi Afectivitatea *nu* sunt analoge cu Cunoaşterea în maniera asumată; din moment ce atâta vreme cât aceste cuvinte desemnează o atitudine a intelectului în raport cu un obiect, sunt ele însele cazuri de Cunoaştere: ele sunt diferite doar în privinţa genului de obiect care constituie obiectul cunoaşterii lor, şi în privinţa însoţitorilor intelectuali ai acestor procese de cunoaştere: (b) Că în mod universal *obiectul* unui proces de cunoaştere trebuie să fie diferenţiat de procesul de cunoaştere al cărui obiect este; şi de aceea că în nici un caz nu poate întrebarea dacă obiectul este real să fie identică cu întrebarea cum este acesta cunoscut sau dacă este cunoscut cumva: rezultă de aici că şi dacă *enunţul* „Asta este bine" ar fi întotdeauna obiectul unui anume gen de voinţă sau de sentimente, *valoarea de adevăr* a acestui enunţ nu poate fi, în nici un caz, să fie stabilită prin a proba că este obiectul lor; cu atât mai puţin poate enunţul în sine să fie identic cu enunţul că subiectul său este obiectul unei voinţe sau al unor sentimente (77–84).

CAPITOLUL V

ETICA ÎN RAPORT CU COMPORTAMENTUL

86. În prezentul capitol va trebui să facem încă un mare pas pe calea metodei etice. Toată dezbaterea mea de până acum s-a situat sub incidența a două mari idei principale. Prima a fost aceea că am încercat să demonstrez ce înseamnă „bun" – ce *înseamnă* adjectivul „bun". Acesta pare să fie cu necesitate primul punct de clarificat în orice abordare a eticii, și a cărui rezolvare trebuie să fie sistematică. Este necesar să știm asta, să știm ce înseamnă binele, înainte de a trece la a examina ce este bine – ce lucruri sau calități sunt bune. Este necesar să știm asta din două motive. Primul motiv este acela că „binele" este noțiunea de care depinde întreg studiul eticii. Nu putem spera să ne facem înțeleși, atunci când spunem că acest lucru este bun sau că asta este bine, până nu înțelegem absolut clar nu numai ce înseamnă „acest" sau „asta" (ceea ce științele naturii și filozofia ne pot lămuri foarte bine) ci, de asemenea, și ce se înțelege prin a le numi bune – o problemă care este rezervată exclusiv eticii. Dacă nu suntem de o claritate absolută din acest punct de vedere, raționamentele noastre etice vor fi întotdeauna susceptibile de a fi eronate. Vom considera că probăm că un lucru este „bun" când, în realitate, nu dovedim decât cu totul altceva; din moment ce, dacă nu știm exact ce înseamnă „bun", dacă nu știm ce se înțelege prin această noțiune în sine, distinct de ceea ce se înțelege de orice altă noțiune, nu vom fi niciodată capabili să precizăm când avem de-a face cu ea și când avem de-a face cu altceva, care este poate asemănător cu ea, dar totuși nu este același lucru. Iar al doilea motiv pentru care suntem obligați să rezolvăm în primul rând această problemă, aceea de a răspunde la întrebarea „Ce înseamnă bun", este o chestiune de metodă. Este aceea că nu vom ști în nici un caz pe ce *dovezi* se bazează o propoziție etică, până când nu vom cunoaște natura acestei noțiuni care face ca respectiva propoziție să fie una de etică.

Nu vom putea preciza ce este posibil, pe cale de demonstrație, în favoarea unei judecăți conform căreia „Acest lucru sau acela este bun" sau împotriva altei judecăți de genul „Acest lucru sau acela este rău" până când nu vom fi cunoscut care trebuie să fie întotdeauna natura unor astfel de propoziții. De fapt, din semnificația noțiunilor de bine și de rău rezultă că asemenea enunțuri sunt absolut toate, folosind formularea lui Kant, „sintetice": trebuie ca absolut toate să se bazeze în final pe un anumit enunț care trebuie să fie pur și simplu acceptat sau respins, dar care nu se poate deduce logic din orice alt enunț. Acest rezultat, care decurge din prima noastră investigație, poate fi enunțat altfel, spunând că principiile fundamentale ale eticii trebuie să fie evidente de la sine. Dar mi-e teamă ca această expresie să nu fie greșit înțeleasă. Expresia „evidentă de la sine" înseamnă, propriu-zis, că enunțul numit astfel este evident sau adevărat exclusiv *prin el însuși;* că nu reprezintă o deducție dintr-un alt enunț, altul decât el însuși. Această expresie *nu* are semnificația că enunțul respectiv este adevărat, doar pentru că este evident pentru dumneata sau pentru mine sau pentru întreaga umanitate, cu alte cuvinte doar pentru că nouă ne apare ca fiind adevărat. Că un enunț pare să fie adevărat nu poate fi niciodată un argument valid în favoarea faptului că el este într-adevăr adevărat. Spunând despre un enunț că este evident de la sine, noi înțelegem prin asta – și subliniem acest lucru – că faptul că ne apare ca fiind așa nu este motivul pentru care el este adevărat: deoarece noi înțelegem prin asta că nu există absolut nici un astfel de motiv. Enunțul respectiv nu ar putea fi în nici un caz evident de la sine dacă am putea spune despre el: eu nu pot gândi altfel și de aceea este adevărat, atunci evidența lui sau dovedirea lui nu ar mai rezida chiar în el însuși, ci în altceva, și anume în convingerile noastre despre el. Că nouă ne apare ca fiind adevărat poate fi, într-adevăr, *cauza* pentru care îl enunțăm, sau motivul pentru care considerăm și susținem că este adevărat: dar un motiv în acest sens este ceva absolut diferit de un motiv logic, sau de motivul pentru care ceva este adevărat. Mai mult, este evident că un asemenea motiv nu motivează același lucru. Caracterul *evident*

al unui enunț pentru noi este numai un motiv pentru care *noi susținem că el este adevărat:* pe când un motiv logic, sau motiv în acel sens în care enunțurile evidente de la sine nu au nici o motivație, este motivul pentru care *enunțul în sine* trebuie să fie adevărat, nu cel pentru care noi susținem că este așa. Repet, faptul că un enunț este evident pentru noi poate să nu fie numai motivul pentru care noi îl concepem și îl enunțăm, poate chiar să fie un motiv pentru care ar trebui obligatoriu să îl concepem sau să îl enunțăm ca atare. Dar, de asemenea, un motiv, în acest sens, nu este un motiv logic pentru valoarea de adevăr a enunțului în cauză, chiar dacă este un motiv logic pentru corectitudinea faptului că susținem valabilitatea respectivului enunț. Însă în limbajul nostru curent, aceste trei semnificații ale cuvântului „temei" sunt constant confundate între ele, ori de câte ori spunem că „Am un temei pentru a considera că este adevărat". Dar este absolut esențial ca, dacă este să urmărim niște noțiuni clare de etică sau, într-adevăr, din orice alt domeniu, mai ales unul ținând de filozofie, să facem distincție între ele. De aceea, când vorbesc despre hedonismul intuiționist nu trebuie să se înțeleagă că atunci când neg că „Plăcerea este unicul lucru bun" eu *mă bazez* pe intuirea falsității acestei afirmații. Faptul că-i intuiesc falsitatea este, într-adevăr, temeiul pentru care susțin și declar că nu este adevărată; este, într-adevăr, singurul meu temei valid pentru a face una ca asta. Dar asta se datorează exact faptului că nu există nici o motivație logică a acelei afirmații; deoarece *nu* există nici o dovadă propriu-zisă sau motiv pentru falsitatea ei, în afară de ea însăși. Nu este adevărată pentru că nu este adevărată, și dincolo de asta nu există nici un alt temei: dar eu o *declar* ca fiind neadevărată, deoarece valoarea ei de neadevăr este evidentă pentru mine, și susțin că asta este o motivație suficientă pentru aserțiunea mea. De aceea nu trebuie să privim spre intuiție ca și cum ar fi o alternativă viabilă pentru rațiune. Absolut nimic nu poate înlocui *raționamentul temeiurilor* atunci când este vorba de valoarea de adevăr a unui enunț: intuiția nu poate furniza decât un motiv pentru a susține despre un enunț că este adevărat; așa stau lucrurile în cazul *oricărui* enunț care este

evident de la sine, pentru care, de fapt, nu există nici o întemeiere care să-i probeze valoarea de adevăr.

87. Atât, deci, despre primul pas pe calea metodei noastre etice, pasul care stabileşte că binele este bine, şi nimic altceva, indiferent ce, şi că naturalismul este o eroare. Al doilea pas a fost făcut când am început să examinăm propuneri de principii etice evidente de la sine. În cadrul acestei a doua mari diviziuni, bazându-ne pe rezultatul că binele este bine, putem începe dezbaterea enunţurilor care afirmă că cutare şi cutare lucru sau calitate sau concept este bun. De un asemenea gen este principiul eticii hedoniste sau intuiţioniste – principiul conform căruia „Doar plăcerea este bună". În conformitate cu metoda stabilită la prima noastră dezbatere, eu afirm faptul că valoarea de neadevăr a acestui enunţ este evidentă de la sine. N-aş putea face nimic pentru a dovedi că nu este adevărat; nu am putut, de altfel, decât să reliefez, pe cât de clar mi-a stat în putinţă, ce semnificaţie are el, cât şi cum vine în contradicţie cu alte enunţuri, care par să fie tot atât de adevărate. În toate astea, obiectivul meu era, cu necesitate, acela de a convinge. Dar chiar dacă, într-adevăr, am reuşit să conving, asta nu probează cu nimic faptul că avem dreptate. Constituie o justificare pentru faptul că susţinem că avem dreptate; dar nu este mai puţin adevărat că s-ar putea să nu avem dreptate. Şi cel puţin de un lucru putem să fim, în mod cât se poate de justificat, mândri. Este vorba de faptul că avem astfel posibilităţi mai bune de a găsi răspunsuri corecte la întrebările noastre, decât Bentham, sau Mill sau Sidgwick sau decât alţii care ne-au contrazis. Deoarece noi am *probat* că toţi aceştia nu şi-au pus niciodată lor înşişi întrebările la care declară că răspund. Dânşii le-au confundat permanent cu alte întrebări: de acee nu este mare minune că răspunsurile lor sunt diferite de ale noastre. Noi trebuie să ne asigurăm în primul rând că problemele ridicate au fost aceleaşi, înainte de a ne simţi tulburaţi de diversitatea răspunsurilor ce li s-au dat. Atât cât ştim noi, întreaga lume ar putea fi de acord cu noi, dacă ar înţelege odată pentru totdeauna problema în privinţa căreia dorim să se pronunţe. Cert este că, în toate acele cazuri în care găsim exprimate

opinii diferite de ale noastre, descoperim, de asemenea, că problemele respective *nu* au fost clar înţelese. De aceea, deşi nu putem dovedi că avem dreptate, avem motive de a crede că oricine, exceptând cazul în care nu înţelege exact ce gândeşte, va gândi la fel ca noi. Este la fel cu suma din matematică. Dacă descoperim o eroare grosieră şi palpabilă în calcule, nu suntem câtuşi de puţin surprinşi că persoana care a făcut această greşeală a ajuns la rezultate diferite de ale noastre. Noi vom considera, şi respectiva persoană va admite, că rezultatele sale sunt greşite, dacă îi vom arăta care îi este greşeala. De exemplu dacă un om are de calculat 5+7+9, nu ne vom mira absolut deloc că a ajuns la rezultatul de 34, dacă a început prin a spune că 5+7=25. La fel în etică, dacă descoperim, aşa cum am făcut-o, că „de dorit" este confundat cu „dorit", sau că „scop" este confundat cu „mijloc", nu trebuie să ne simţim deconcertaţi că acei care au comis asemenea greşeli nu sunt de acord cu noi. Singura diferenţă constă în faptul că în etică, datorită caracterului ei intrinsec, este de departe mult mai dificil să convingi pe cineva fie că a comis o eroare, fie că acea eroare afectează rezultatele la care a ajuns.

În cadrul acestei a doua diviziuni a dezvoltării subiectului pe care l-am abordat – diviziunea care se ocupă de problema „Ce este bun în sine?" – până acum nu am încercat să stabilesc decât un singur rezultat definitiv, şi acela e unul negativ: anume că plăcerea nu este singurul lucru bun. Acest rezultat, dacă este adevărat, duce la respingerea a jumătate, sau mai mult de jumătate din teoriile etice ce au fost enunţate şi, de aceea, nu este lipsit de importanţă. Oricum însă, acum este imperios necesar să abordăm constructiv şi pozitiv întrebarea: Ce lucruri sunt bune şi în ce măsură?

88. Dar înainte de a trece la această dezbatere propun să abordăm, mai întâi, cel *de-al treilea* gen de probleme etice – sintetizat de întrebarea: Ce ar trebui să facem?

Răspunsul la această întrebare constituie cea de-a treia mare diviziune a cercetării etice; şi natura sa a fost explicată pe scurt în Cap. I (§§ 15–17). El introduce în etică, aşa cum s-a arătat şi acolo, o problematică absolut nouă – întrebarea ce

lucruri sunt legate în calitate de *cauze* de ceea ce este bun în sine; şi la această întrebare nu se poate răspunde decât făcând uz de o metodă în întregime nouă – metoda investigaţiei empirice prin intermediul căreia se descoperă cauze în cadrul celorlalte ştiinţe. A întreba ce gen de acţiune ar trebui să îndeplinim, sau ce gen de comportament este corect, înseamnă a întreba ce gen de efecte va produce o astfel de acţiune sau un astfel de comportament. Nici uneia singure din întrebările eticii practice nu i se poate răspunde altfel decât printr-o generalizare cauzală. Toate întrebările de acest gen includ, într-adevăr, de asemenea o judecată etică propriu-zisă – aprecierea că anumite efecte sunt mai bune, în sine, decât altele. Dar toate acestea afirmă într-adevăr că aceste lucruri mai bune sunt efecte – că sunt legate cauzal de acţiunile în discuţie. Fiecare judecată aparţinând eticii practice poate fi redusă la forma: Aceasta este o cauză a acelui lucru bun.

89. Că asta este situaţia, că întrebarea Ce este corect? care este datoria mea? ce ar trebui să fac? aparţine exclusiv de această a treia ramură de cercetare etică, este primul punct asupra căruia aş vrea să atrag atenţia. Aş dori să demonstrez că toate legile morale sunt pur şi simplu afirmaţii că anumite genuri de acţiuni vor avea efecte bune. În general în etică a prevalat o opinie absolut opusă acesteia. „Corectul" şi „utilul" au fost presupuse ca fiind cel puţin *aflate într-o relaţie conflictuală* unul cu celălalt şi, în orice caz, ca diferite în esenţă. A fost caracteristic pentru o anumită şcoală de moralişti, ca o dovadă de bun-simţ moral, să declare că scopul nu va justifica niciodată mijlocul. Ceea ce doresc eu să reliefez mai întâi de toate este că „corect" nu înseamnă şi nu poate însemna nimic altceva în afară de „cauză de rezultate bune", şi prin aceasta că este identic cu „util"; de unde rezultă că scopul va justifica întotdeauna mijlocul, şi că nici o acţiune care nu este justificată prin rezultatele sale nu poate fi corectă. Că s-ar putea să fie adevărat enunţul, formulat uzual prin maxima „Scopul nu scuză mijloacele", sunt gata să admit în totalitate; dar că, într-un alt sens, un sens de departe mai fundamental pentru teoria

eticii, aceasta este absolut falsă, este primul lucru care trebuie demonstrat.

Că afirmaţia „Sunt obligat moral să îndeplinesc această acţiune" este identică cu aserţiunea „Această acţiune va produce cea mai mare cantitate de bine posibilă în univers" s-a demonstrat deja pe scurt în Cap. I (§ 17); dar este important să se insiste că această opinie fundamentală este o certitudine demonstrabilă. Poate că cea mai bună cale de a pune în evidenţă acest fapt este următoarea. Este clar că, atunci când afirmăm că o anumită acţiune este datoria noastră absolută, noi afirmăm că îndeplinirea acelei acţiuni, la momentul respectiv, este unică în ceea ce priveşte valoarea ei. Dar nici o acţiune obligatorie nu este posibil să aibă o valoare unică în sensul că aceasta este unicul lucru de valoare din lume; din moment ce, în acest caz, *fiecare acţiune de acest gen* ar fi *unicul lucru bun*, ceea ce este, manifest, o contradicţie. Şi din aceleaşi motive valoarea ei nu poate fi unică în sensul că ar avea mai multă valoare intrinsecă decât orice altceva existent pe lume; din moment ce fiecare *datorie* ar fi *cel mai bun lucru* din lume, ceea ce este, de asemenea, o contradicţie. Aceasta nu poate, deci, să fie unică decât în sensul că întreaga lume va fi mai bună, dacă ea este îndeplinită, decât în cazul oricărei alte alternative ce se poate alege. Şi răspunsul la întrebarea dacă asta este aşa nu este posibil să depindă numai de problema propriei sale valori intrinseci. Deoarece *orice* acţiune va avea, de asemenea, şi efecte diferite de cele ale oricărei alte acţiuni; şi dacă vreunul dintre acestea are valoare intrinsecă, valoarea sa este la fel de relevantă pentru bunătatea totală a universului ca şi cea a cauzei sale. În fapt, este evident că oricât de valoroasă poate fi o acţiune în sine, datorită existenţei sale, se poate concepe că suma bunătăţii din univers poate fi mai redusă decât dacă ar fi fost îndeplinită o altă acţiune, mai puţin valoroasă în sine. Dar a spune că aşa stau lucrurile este totuna cu a spune că ar fi fost mai bine ca acţiunea să nu fi fost îndeplinită; şi, din nou, aceasta este evident echivalentă cu afirmaţia că nu ar fi trebuit să fi fost îndeplinită – că nu este ceea ce reclama datoria. „Fiat justitia, ruat caelum" nu poate fi justificată decât pe

baza faptului că prin facerea de dreptate universul câştigă mai mult decât pierde prin prăbuşirea cerurilor. Bineînţeles, este posibil ca aşa să stea lucrurile: dar, în orice caz, a presupune că dreptatea este o datorie, chiar în ciuda unor astfel de consecinţe, înseamnă a susţine că aşa stau lucrurile.

De aceea „datoria" noastră poate fi definită numai ca acea acţiune care va face ca în univers să existe mai mult bine decât oricare dintre alternativele posibile. Şi ceea ce este „corect" sau „moral admisibil" nu diferă de aceasta decât prin aceea că *nu* va cauza *mai puţin* bine decât orice alternativă posibilă. De aceea, când etica doreşte să afirme că anumite moduri de acţiune sunt „datorii" ea doreşte să afirme că a acţiona în acele moduri va produce întotdeauna cea mai mare cantitate posibilă de bine. Dacă ni se spune că „a nu ucide" este o datorie, ni se spune că acţiunea, oricare ar fi ea, care se numeşte ucidere, nu va face în nici un caz să existe tot atât de mult bine în univers pe cât va produce evitarea ei.

90. Dar, dacă se admit toate astea, de aici decurg imediat mai multe consecinţe de cea mai mare importanţă, cu privire la relaţia dintre etică şi comportament.

(1) Este clar că nici o lege morală nu este evidentă de la sine, cum s-a susţinut uzual de şcoala intuiţionistă de moralişti. Punctul de vedere intuiţionist asupra eticii constă în presupunerea că anumite reguli, afirmând că anumite acţiuni trebuie îndeplinite sau omise întotdeauna, pot fi considerate ca premise evidente de la sine. Am demonstrat, cu privire la judecăţile despre ceea ce este bun în sine, că aşa stau lucrurile; pentru asemenea afirmaţii nu există nici o motivaţie. Dar este însăşi esenţa intuiţionismului să considere că regulile de acţiune – afirmaţii legate nu despre ce ar trebui să existe, ci despre ceea ce ar trebui să facem – sunt în acelaşi sens intuitiv sigure. Plauzibilitatea acestui punct de vedere rezidă în faptul că, neîndoielnic, facem cu toţii aprecieri imediate conform cărora anumite acţiuni sunt obligatorii sau greşite: de aceea deseori suntem intuitiv siguri de datoria noastră, în sens psihologic. Dar, nu este mai puţin adevărat, aceste judecăţi nu sunt evidente de la sine şi nu pot fi luate drept premise etice, din

moment ce, aşa cum se demonstrează acum, sunt capabile de a fi confirmate sau respinse prin investigarea cauzelor sau efectelor. Într-adevăr, este posibil ca unele din intuiţiile noastre imediate să fie adevărate; dar din moment ce ceea ce intuim, ceea ce ne spune nouă conştiinţa, este că anumite acţiuni vor produce întotdeauna cea mai mare cantitate posibilă de bine în condiţiile date, este clar că se pot găsi motivaţii care să demonstreze că producţiile conştiinţei noastre sunt adevărate sau false.

91. (2) Pentru a demonstra despre orice acţiune că este o datorie, este necesar să se cunoască atât care sunt celelalte condiţii care, în conjuncţie cu ea, îi vor determina efectele; să se cunoască exact care vor fi efectele în aceste condiţii; şi să se cunoască toate evenimentele care vor fi afectate în vreun fel de acţiunea noastră, până în viitorul infinit. Trebuie să deţinem toate aceste cunoştinţe cauzale, şi mai mult, trebuie să cunoaştem cu precizie valoarea atât a acţiunii în sine, cât şi a tuturor acestor efecte; şi trebuie să fim capabili să determinăm modul în care, în conjuncţie cu celelalte lucruri din univers, vor afecta toate acestea valoarea universului ca un întreg organic. Şi nu numai atât: trebuie să avem exact aceleaşi cunoştinţe cu privire la efectele fiecăreia din alternativele posibile; şi după aceea va trebui să determinăm prin comparaţie faptul că valoarea totală datorată existenţei acţiunii în cauză va fi mai mare decât cea care s-ar produce prin oricare din aceste alternative posibile. Dar este evident că toate cunoştinţele noastre de natură cauzală sunt de departe prea incomplete pentru a ne putea asigura vreodată obţinerea unui asemenea rezultat. Ca urmare, de aici decurge că niciodată nu putem avea vreun temei pentru a considera că o anumită acţiune este datoria noastră: nu putem niciodată fi siguri că o acţiune va produce cea mai mare valoare posibilă.

De aceea, etica este absolut incapabilă să ne furnizeze o listă de datorii: dar rămâne totuşi o sarcină mult mai umilă care stă în putinţa eticii practice. Deşi nu putem spera să descoperim care este, într-o situaţie dată, cea mai bună dintre toate acţiunile alternative posibile, este posibil să existe vreo

cale de a arăta care dintre alternative, *aflate la îndemâna oricui*, va produce cea mai mare cantitate de bine. Această a doua sarcină este, cu certitudine, tot ce-şi poate vreodată etica propune să îndeplinească: şi este cu certitudine singurul lucru pentru care, până acum, aceasta a strâns materiale probatorii; din moment ce niciodată n-a încercat cineva să examineze până la epuizare acţiunile alternativ posibile, fie şi pentru un singur caz particular. De fapt, filozofii preocupaţi de etică şi-au îndreptat atenţia spre o clasă extrem de limitată de acţiuni, care au fost selectate deoarece ele sunt cele care apar, la modul cel mai obişnuit, ca posibile alternative pentru umanitate. Cu privire la acestea este posibil să se arate că o alternativă este mai bună, i.e. că produce un total valoric mai mare decât altele. Dar pare de dorit să se insiste că, deşi domniile lor prezintă acest rezultat ca determinarea *datoriilor*, în realitate niciodată nu poate fi vorba de aşa ceva. Pentru dânşii termenul de datorie este utilizat astfel încât, dacă vom fi convinşi că orice posibilă acţiune ar fi produs mai mult bine decât cea pe care am adoptat-o noi, trebuie să admitem că n-am reuşit să ne îndeplinim datoria. Oricum însă, este o sarcină foarte utilă dacă etica poate determina care dintre alternativele *a căror apariţie este probabilă* va produce cea mai mare valoare totală. Deoarece, deşi despre această alternativă nu se poate demonstra că este cea mai bună dintre cele posibile, totuşi ea poate fi mai bună decât orice direcţie de acţiune pe care am adopta-o altfel.

92. O dificultate de a face distincţie între această sarcină, pe care etica poate că o poate aborda cu oarecare speranţă de reuşită, şi sarcina absolut lipsită de speranţă de a găsi datorii, constă în ambiguitatea cu care se utilizează termenul „posibil". Despre o acţiune se poate susţine, în sens absolut legitim, că este „imposibilă" doar pentru că ideea de a o îndeplini pur şi simplu nu ne vine. În acest sens, deci, alternativele care i se prezintă unui om pot fi singurele alternative *posibile;* şi cea mai bună dintre acestea va fi şi cea mai bună acţiune *posibilă* în condiţiile respective, şi prin aceasta se va conforma definiţiei noastre în privinţa „datoriei". Dar când vorbim despre cea mai bună acţiune *posibilă* ca fiind datoria

noastră, prin acest termen înţelegem orice acţiune a cărei îndeplinire nu o poate împiedica *nici* o condiţie cunoscută, cu condiţia să ne vină ideea îndeplinirii ei. Şi această utilizare a termenului este în concordanţă cu vocabularul de uz curent. Deoarece admitem că un om poate eşua să-şi îndeplinească datoria, neglijând pur şi simplu *să ia în considerare* ce ar fi putut să facă. De aceea, din moment ce susţinem că acel om ar fi putut face ceva la care însă nu s-a gândit, este clar că nu limităm acţiunile sale posibile la cele pe care *le ia* respectivul om *în consideraţie*. Se poate susţine, cu mai multă plauzibilitate că prin datoria unui om înţelegem numai cea mai bună acţiune la care acesta s-ar fi putut gândi. Şi este adevărat că noi nu blamăm niciodată vreun om cu prea multă severitate deoarece a omis din vedere o acţiune la care, după cum se spune, „nu era de aşteptat din partea lui să o *ia în consideraţie*". Dar chiar şi aici este clar că facem o distincţie între ceea ce respectivul individ ar fi putut să facă şi cele la care s-ar fi putut el gândi: considerăm că este păcat că el nu a făcut altfel. Şi „datorie" este cu certitudine utilizat într-un asemenea sens, încât ar fi o contradicţie în termeni să susţii că este păcat că un om şi-a făcut datoria.

De aceea, trebuie făcută o diferenţiere între o acţiune posibilă şi una la care este posibil să te gândeşti. Prin prima noi avem în vedere o acţiune a cărei îndeplinire nu o poate împiedica nici o cauză cunoscută, cu condiţia să ne vină ideea îndeplinirii ei: şi că una din mulţimea acestor acţiuni, care va produce cea mai mare cantitate de bine totală, este ceea ce înţelegem noi prin datorie. Cu certitudine etica nu poate spera să descopere, în acest sens, ce gen de acţiune este întotdeauna datoria noastră. Se poate însă spera să se poată decide care dintre două acţiuni posibile – în acest sens – este cea mai bună: şi acelea care au fost alese să fie luate în considerare sunt, de fapt, cele mai importante dintre cele cu privire la care deliberează oamenii dacă este sau nu cazul să le ducă la îndeplinire. O decizie cu privire la acestea poate fi de aceea cu uşurinţă confundată cu o decizie cu privire la care este cea mai bună acţiune posibilă. Dar trebuie să se remarce că, deşi ne limităm

la a examina care este cea mai bună dintre alternativele care este probabil să fie luate în considerare, faptul că aceste alternative pot fi considerate ca nefiind incluse este exact ceea ce se înţelege atunci când sunt denumite alternative posibile. Chiar dacă în vreun caz particular este posibil ca ideea îndeplinirii lor să fie obligatoriu să-i fi venit unui individ, întrebarea care ne preocupă pe noi este care dintre ele, dacă ideea îndeplinirii ei i-ar fi apărut acelui om, ar fi cea mai bună alternativă? Dacă susţinem că omorul este întotdeauna cea mai rea alternativă, prin asta dorim să afirmăm că aşa este, chiar şi în cazul în care se dovedeşte că era imposibil pentru ucigaş să se gândească să facă altceva.

Deci ceea ce poate spera etica practică să descopere, în cel mai bun caz, este care dintre cele câteva (puţine) alternative posibile în anumite circumstanţe va produce, la nivel global, cel mai bun rezultat. În cel mai bun caz nu ne poate spune, în acest sens, decât care este cea mai bună dintre alternativele asupra cărora este probabil să se delibereze; şi din moment ce s-ar putea de asemenea să ştim că, şi în cazul în care nu alegem nici una dintre acestea, ceea ce vom face noi, în acest caz, este puţin probabil să fie la fel de bine ca atunci când am alege una dintre ele, poate prin aceasta să ne spună care dintre alternativele dintre care *putem* să alegem este cel mai bine să fie aleasă. Dacă ar putea face aşa ceva, asta ar fi suficient pentru a ne oferi o îndrumare practică.

93. Dar (3) este clar că tocmai o asemenea sarcină prezintă dificultăţi imense. Este dificil să-ţi dai seama cum putem noi să stabilim fie şi numai o probabilitate că prin a face un lucru vom obţine un rezultat global mai bun decât făcând un altul. Eu nu voi îndrăzni decât să reliefez cât de multe se asumă atunci când se presupune că există o asemenea probabilitate, şi care sunt direcţiile în care această presupunere s-ar putea să fie justificată. Va decurge din aceasta că totuşi niciodată nu s-a putut găsi în fond o justificare pentru aceasta – că încă nu s-a găsit o motivaţie suficientă pentru a putea considera că o anumită acţiune este mai corectă sau mai greşită decât o alta.

(a) Prima dificultate pe calea stabilirii unei probabilităţi că o anumită manieră de a acţiona va da rezultate totale mai bune decât o alta rezidă în faptul că va trebui să ţinem cont de efectele amândurora, într-un interval de timp viitor foarte mare. Nu avem nici o certitudine în afară de aceea că, dacă întreprindem o anumită acţiune acum, universul va fi, pentru totdeauna, diferit într-un fel de ceea ce ar fi dacă am fi întreprins o altă acţiune; şi, dacă există o asemenea diferenţă permanentă, este evident că ea este relevantă pentru calculele noastre. Dar este absolut sigur că cunoştinţele noastre de natură cauzală sunt absolut insuficiente pentru a ne spune ce efecte diferite este probabil să rezulte din două acţiuni diferite, exceptând cazul în care luăm în consideraţie un interval redus de timp; cu certitudine nu se poate pretinde că este posibil să se calculeze efectele unor acţiuni altfel decât în ceea ce se numeşte viitorul „imediat". Absolut nimeni, când trece la examinarea a ceea ce respectivul individ consideră a fi o evaluare raţională a efectelor, nu-şi va orienta alegerea altfel decât pe baza unor previziuni care să aibă în vedere, în cel mai bun caz, câteva secole; şi, în general, suntem obişnuiţi să considerăm că am acţionat raţional, dacă ne facem o idee asupra situaţiei binelui rezultant pentru o perioadă de numai câţiva ani sau luni sau zile. Totuşi, dacă o alegere călăuzită de asemenea consideraţii este să fie raţională, atunci trebuie, cu certitudine, să avem anume motive pentru a crede că nici una dintre consecinţele acţiunii noastre, în viitorul ceva mai îndepărtat, nu va fi vreodată astfel încât să se inverseze situaţia binelui probabil din viitorul pe care îl putem prevedea. Acesta este un postulat fundamental ce trebuie enunţat, dacă este să presupunem vreodată că rezultatele unei acţiuni vor fi cândva fie şi numai probabil mai bune decât cele ale alteia. Faptul că pur şi simplu ignorăm viitorul îndepărtat nu constituie o justificare ce ne poate îndreptăţi să spunem fie şi numai că este probabil corect să alegem cantitatea mai mare de bine din interiorul unui interval temporar asupra căruia este posibil să se extindă capacităţile noastre de previziune. În asemenea situaţie, într-adevăr, presupunem că este improbabil ca efectele, după o anumită

perioadă de timp, să fie de asemenea natură încât să răstoarne situaţia valorii rezultatelor comparative ale alternativelor în aceeaşi perioadă. Şi faptul că aceasta este o presupunere justificată trebuie să se demonstreze, înainte ca noi să putem susţine că am furnizat vreo motivaţie oarecare pentru a acţiona în vreun fel anume mai degrabă decât în altul. Poate că asta se poate justifica prin nişte consideraţii de genul celor care urmează. Pe măsură ce ne îndepărtăm cu analizele noastre din ce în ce mai mult în timp de momentul în care ne sunt deschise mai multe alternative de acţiune, evenimentele din care fiecare acţiune este o parte cauzală devin dependente în măsură din ce în ce mai mare de acele alte circumstanţe care sunt absolut aceleaşi, indiferent ce cale de a acţiona am alege. Efectele oricărei acţiuni individuale par, după un interval temporar suficient de larg, să se regăsească doar sub forma unor modificări minore, răspândite pe arii foarte întinse, pe când efectele imediate constau din modificări pregnante în domenii comparativ extrem de înguste. Din moment ce, oricum, cele mai multe dintre lucrurile care au mare importanţă pentru bine sau pentru rău sunt lucruri de asemenea natură proeminentă, există probabilitatea ca, după un anume interval de timp, toate efectele particulare ale oricărei anumite acţiuni să devină atât de apropiate între ele, încât orice diferenţă între valoarea lor şi cea a efectelor vreunei alte acţiuni este foarte puţin probabil să depăşească diferenţa evidentă de valoare a efectelor lor imediate. Pare să fie, de fapt, cu putinţă ca, în cele mai multe dintre cazuri, indiferent ce mod de acţiune adoptăm la ora actuală, „să fie absolut la fel şi peste o sută de ani de aici înainte", în ceea ce priveşte existenţa, în acel moment, a unei mari cantităţi de bine sau de rău: şi acest fapt *se poate demonstra* că este adevărat, prin investigarea modului în care efectele oricărui eveniment particular sunt neutralizate de trecerea timpului. Lipsind o asemenea dovadă, nu avem cu certitudine nici o bază raţională pentru a presupune că una din două alternative este fie şi numai probabil corectă, iar cealaltă greşită. Dacă vreuna dintre evaluările noastre despre bine şi despre rău pretinde c-ar fi probabilă, trebuie să avem motive să gândim că

efectele acțiunilor noastre în viitorul îndepărtat nu vor avea suficientă valoare pentru a depăși nici o superioritate a unui set de efecte în raport cu altul, manifestată în viitorul imediat.

94. (b) Atunci trebuie să presupunem că, dacă efectele unei anumite acțiuni sunt în general mai bune decât ale alteia – pentru un interval de timp extins în viitor pe cât ne este posibil, pentru a evalua orice probabilă diferență prognozabilă între absolut toate efectele lor – efectul total asupra universului al acelei acțiuni este, de asemenea, în general mai bun. Desigur, nu putem spera să comparăm direct efectele lor, excepând cazul viitorului imediat; și toate argumentele care au fost vreodată utilizate în etică, și în baza cărora acționăm noi de obicei în viața de zi cu zi, dirijate spre a demonstra că un anume mod de a acționa este superior altuia, sunt (cu excepția dogmelor teologice) reduse la a indica și a scoate în evidență exact asemenea avantaje probabile imediate. Atunci întrebarea care rămâne încă fără răspuns este: Putem noi abandona orice regulă conform căreia una singură dintre cele câteva acțiuni alternativ posibile poate produce cea mai mare cantitate de bine în viitorul imediat?

Este important să se insiste asupra acestei probleme, deoarece, așa limitată cum este, este singura la care, cu orice cunoștințe de care dispunem la ora actuală sau de care vom dispune pentru o bună bucată de vreme, etica practică poate avea speranțe să dea un răspuns. Am pus în evidență deja faptul că nu putem spera să descoperim care este *cea mai bună* alternativă posibilă în orice circumstanțe date, ci să o găsim doar pe aceea care, între alte câteva, este mai bună decât altele. Am mai subliniat de asemenea că nu există mai mult decât o probabilitate – și trebuie să ne întrebăm dacă suntem îndreptățiți să susținem și așa ceva – că ceea ce este mai bun în raport cu efectele imediate va fi de asemenea mai bun pe ansamblu. Rămâne acum de insistat asupra faptului că, și cu privire la aceste efecte imediate, nu putem spera să descoperim decât care anume, dintre cele câteva puține alternative, vor produce în general cel mai mare excedent de bine în viitorul imediat. Nu putem fi siguri nici măcar că obedienta în fața unor aseme-

nea comandamente ca „Să nu minţi" sau chiar „Să nu ucizi" este mai bună la modul *universal* decât alternativele, anume de a minţi sau de a ucide. Motivele pentru care nimic altceva nu este posibil în afară de o cunoaştere *generală* au fost deja enumerate în cadrul Cap. I (§ 16); dar ele se pot recapitula aici. În primul rând, despre efecte – care constituie principala noastră preocupare în cadrul dezbaterilor etice – şi despre valoarea lor intrinsecă, cunoaştem atât de puţine în privinţa cauzalităţii acesteia, încât numai cu greu putem susţine, cu privire la vreo anumită acţiune singulară, că am obţinut fie şi o *ipotetică* lege universală, de genul celor obţinute în ştiinţele exacte. Nu putem nici măcar spune: Dacă este îndeplinită această acţiune, în aceste condiţii date şi exact specificate, şi dacă nu există nici o altă interferenţă, se va produce, cel puţin, acest efect important, întotdeauna. Dar, în al doilea rând, o lege etică nu poate fi doar ipotetică. Dacă este să fim siguri că va fi *întotdeauna* mai bine să acţionăm într-un anume fel, în anumite circumstanţe, trebuie să ştim precis nu numai ce efecte va produce o asemenea acţiune, cu condiţia ca să nu existe nici o interferenţă din partea unor alte circumstanţe, ci şi că nu va exista interferenţă din partea unor alte circumstanţe. Şi asta este evident că nu se poate cunoaşte decât în termeni probabilistici. O lege etică nu are natura unei legi ştiinţifice, ci pe aceea a unei *predicţii* ştiinţifice: şi cea din urmă este întotdeauna doar probabilă, chiar dacă probabilitatea respectivă poate avea o valoare foarte mare. Un inginer este îndreptăţit să afirme că, dacă un pod este construit într-un anume mod, acesta probabil că va suporta o anumită sarcină, pentru o perioadă de timp; dar el nu poate fi niciodată absolut sigur că podul respectiv a fost construit în modul necesar, nici că, şi dacă ar fi fost construit aşa, nu poate interveni un accident care să-i modifice radical predicţia sa. Aceeaşi este situaţia cu orice lege etică; aceasta nu poate fi mai mult decât o generalizare: şi aici, datorită comparativei absenţe a cunoştinţelor ipotetice exacte, pe care ar trebui să se bazeze predicţia, probabilitatea valabilităţii ei este, comparativ, mult mai mică. Dar în cele din urmă, pentru o generalizare etică, noi avem nevoie să ştim nu

numai ce efecte se vor produce, ci şi care sunt valorile comparative ale acestor efecte; şi în privinţa acestei probleme trebuie, de asemenea, să se recunoască faptul că, luând în considerare ce situaţie prevalentă a deţinut concepţia hedonistă, este foarte probabil să fim greşit înţeleşi. Deci este clar că este puţin probabil să putem afla în curând mai mult decât că un anume gen de acţiune va produce, *în general,* efecte mai bune decât un altul; şi că mai mult decât atât nu s-a demonstrat, cu certitudine, niciodată. Nu există două cazuri în care *toate* efectele vreunui gen de acţiune să fie absolut identice, deoarece în fiecare dintre cele două cazuri circumstanţele vor fi diferite; şi deşi efectele, care sunt importante din punct de vedere al binelui şi al răului, pot fi în general aceleaşi, este extrem de puţin probabil ca ele să fie întotdeauna aşa.

95. (c) Acum, dacă este să ne mărginim la a căuta acţiuni care sunt, *în general,* mai bune ca mijloc decât orice alternativă probabilă, pare posibil să putem considera ca stabilit şi sigur măcar atât în apărarea celor mai multe dintre regulile recunoscute la cea mai universală manieră de bunul-simţ. Nu-mi propun să intru în detalii în această privinţă, ci doar să subliniez ceea ce par să fie principiile distincte de bază la care se poate recurge în acest scop.

În primul rând, deci, nu putem demonstra decât că o anumită acţiune este în general mai bună decât o alta ca mijloc, cu condiţia să fie date anumite alte condiţii. De fapt, nu putem face altceva decât să-i observăm efectele bune în anumite circumstanţe; şi se poate vedea foarte uşor că schimbări suficiente ale acestora vor putea să arunce umbra îndoielii până şi peste ceea ce par a fi cele mai universal certe dintre regulile generale. De aceea, inutilitatea generală a omorului nu poate fi probată decât cu condiţia ca majoritatea rasei umane să continue să existe. Şi pentru a proba că omorul, dacă ar ajunge să fie considerat ca o cauză a rapidei exterminări a rasei, nu este bun ca o cale, ar trebui să demonstrăm că nu este valabilă principala ipoteză a pesimiştilor – anume că existenţa rasei umane este în ansamblu un rău. Şi punctul de vedere al pesimiştilor – indiferent de cât de tare suntem noi convinşi de valoarea sa de

adevăr sau de falsitatea lui – este unul care niciodată nu a fost nici demonstrat, nici respins într-o manieră convingătoare. Că omorul universal nu ar fi un lucru bun în acest moment este deci ceva ce nu se poate demonstra. Dar, în fapt, putem şi chiar presupunem cu certitudine că, deşi există câţiva oameni care sunt pentru omor, cei mai mulţi nu-şi doresc aşa ceva. De aceea, când spunem că omorul trebuie, în general, evitat, prin asta nu putem înţelege decât că asta este valabil atâta vreme cât majoritatea omenirii nu este, cu certitudine, de acord cu el şi câtă vreme aceasta continuă să existe. Şi că, în aceste condiţii, este în general o eroare ca o anume persoană singulară să comită un omor pare posibil să se demonstreze. Deoarece, din moment ce în nici un caz nu există speranţa de a extermina întreaga rasă, singurele efecte pe care trebuie să le examinăm sunt cele pe care le va avea acţiunea de creştere a lucrurilor bune şi de diminuare a relelor din viaţa umană. În cazul în care ceea ce este cel mai bun nu se poate atinge (presupunând că exterminarea este cea mai bună alternativă), totuşi o alternativă poate fi mai bună decât o alta. Şi, lăsând la o parte relele imediate pe care le produce în general omorul, este poate un fapt concludent împotriva lui că, dacă este să luăm în consideraţie practica curentă, sentimentul de insecuritate astfel produs necesită foarte mult timp pentru a se estompa, timp care ar putea fi consumat în scopuri mai bune. Atâta vreme cât oamenii îşi doresc să trăiască cu tot atât de multă putere ca şi acum, şi atâta vreme cât putem fi siguri că vor continua să facă astfel, orice lucru care îi împiedică să-şi dedice energiile atingerii unor bunuri şi ţeluri pozitive pare să fie, limpede, greşit ca mijloc. Şi practica generală a omorului, fiind atât de departe de recunoaşterea universală după câte ştim cu certitudine că a fost în toate stadiile de existenţă ale societăţii umane, reprezintă, cu siguranţă, o piedică de acest gen.

Putem construi o apărare similară în favoarea celor mai multe dintre regulile sancţionate în cea mai universală manieră de legislaţie, cum ar fi garantarea proprietăţii; şi în favoarea unor calităţi dintre cele mai larg acceptate de bunul-simţ, cum ar fi hărnicia, cumpătarea şi respectarea cuvântului dat. În

orice stadiu de dezvoltare socială în care oamenii manifestă acea intensă dorinţă de proprietate ce pare să fie universală, regulile legale uzuale pentru protejarea proprietăţii trebuie să servească în cea mai mare parte pentru a facilita cel mai bun mijloc posibil pentru cheltuirea energiilor. Şi similar: hărnicia este un mijloc pentru obţinerea celor necesare, fără de care realizarea ulterioară a oricăror bunuri pozitive de mare valoare este imposibilă; cumpătarea în principal duce la evitarea acelor excese care, lezând sănătatea, împiedică un om să-şi aducă cea mai mare contribuţie cu putinţă la obţinerea celor necesare; iar respectarea cuvântului dat facilitează în mare măsură cooperarea în vederea obţinerii acestora.

Acum, toate aceste reguli par să aibă două caracteristici comune, asupra cărora este de dorit să atragem atenţia. (1) Ele par să fie toate astfel încât, în oricare dintre stadiile cunoscute de dezvoltare socială, respectarea lor *în general este* bună ca *mijloc*. Condiţiile de care depinde utilitatea lor, anume tendinţa de păstrare şi perpetuare a vieţii, cât şi dorinţa de proprietate, par să fie universale într-o asemenea măsură, încât este imposibil să fie abandonate; şi, aşa stând lucrurile, putem spune că în orice condiţii ce se pot întâlni în realitate, respectarea acestor reguli este bună ca mijloc. Deoarece, pe de-o parte, nu există nici un motiv care să ne facă să credem că respectarea lor poate face o anumită societate mai rea decât una în care nu sunt respectate, iar pe de altă parte ele constituie, cu siguranţă, o cale necesară pentru obţinerea oricărei stări de fapt în care se poate atinge cea mai mare cantitate posibilă de bine. Şi (2) aceste reguli, din moment ce pot fi recomandate ca mijloc spre ceea ce este în sine doar o condiţie necesară pentru existenţa oricărui bun major, pot fi susţinute cu argumente, independent de un punct de vedere corect în privinţa celei dintâi întrebări etice referitoare la ceea ce este bine în sine. Orice punct de vedere am adopta în mod normal, pare sigur că protejarea unei societăţi civilizate – în scopul căreia este necesar să acţioneze aceste legi – este necesară pentru existenţa într-o măsură mare a orice se poate susţine că este bun în sine.

96. Dar nu în toate cazurile toate regulile unanim recunoscute combină aceste două caracteristici. Argumentele oferite în apărarea moralităţii de bun-simţ presupun adesea existenţa unor condiţii despre care nu se poate presupune tot aşa de sincer că sunt tot atât de universale ca tendinţa de viaţă continuă şi dorinţa de proprietate. Ca urmare, asemenea argumente nu probează decât utilitatea unei reguli, atâta vreme cât anumite condiţii, care se pot schimba, rămân aceleaşi: nu poate fi afirmat în legătură cu regulile pe care le apărăm astfel că ele sunt în general bune ca mijloc în orice stadiu de dezvoltare socială: pentru a stabili această utilitate generală universală este necesar să se ajungă la un punct de vedere corect asupra a ceea ce este bun sau rău în sine. Aşa pare, de exemplu, să fie situaţia în cazul celor mai multe dintre regulile ce se au în vedere prin denumirea de castitate. Aceste reguli sunt de obicei apărate de autorii utilitarişti sau de autorii care-şi asumă ca scop ultim conservarea societăţii, cu argumentaţii care presupun cu necesitate existenţa unor asemenea sentimente cum ar fi gelozia conjugală şi afecţiunea părintească. Aceste sentimente sunt fără nici o îndoială suficient de puternice şi de generale pentru a face ca o apărare bazată pe ele să fie eficientă în multe situaţii sociale. Dar nu este greu de imaginat o societate civilizată care să existe fără ele; şi, într-un asemenea caz, dacă ar fi ca această castitate să mai fie încă apărată, ar fi necesar să se stabilească mai întâi că violarea ei produce efecte rele, altele decât cele datorate presupusei tendinţe că o asemenea violare poate duce la dezintegrarea societăţii. O asemenea apărare, fără nici o îndoială, se poate clădi; dar ar necesita o examinare a răspunsului la întrebarea etică primordială despre ceea ce este bun sau rău în sine, cu mult mai îngrijită decât oricare dintre cele care ne-au fost oferite până acum vreodată de vreun autor din domeniul eticii. Indiferent dacă asta este valabil numai în cazul acesta particular sau nu, este sigur că trebuie făcută o distincţie – fapt care de obicei nu este admis – între acele reguli în cazul cărora utilitatea socială depinde de existenţa unor circumstanţe mai mult sau mai puţin susceptibile să

se modifice, şi cele a căror utilitate pare să fie sigură în toate condiţiile posibile.

97. Este evident că toate regulile care au fost enumerate anterior ca probabil utile în *aproape orice* stadiu de dezvoltare socială, pot de asemenea să fie apărate datorită rezultatelor pe care le produc în condiţii care există numai în stadii particulare de dezvoltare a societăţii. Şi ar trebui să se remarce că suntem îndreptăţiţi să considerăm printre aceste condiţii sancţiunile pedepselor legale, ale dezaprobării sociale şi ale remuşcărilor personale, atunci când acestea există. Aceste sancţiuni sunt, într-adevăr, tratate de etică doar ca temeiuri de îndeplinire a acţiunilor a căror utilitate se poate demonstra independent de existenţa acestor sancţiuni. Şi se poate admite că sancţiunile nu ar trebui să fie ataşate acelor acţiuni despre care nu se poate proba independent că sunt corecte. Nu este mai puţin adevărat că este clar că, acolo unde există, ele nu sunt numai temeiuri ci şi justificări pentru acţiunile în cauză. Unul din principalele motive pentru care o acţiune nu ar trebui îndeplinită în nici un stadiu particular de dezvoltare socială este acela că aceasta va fi pedepsită; din moment ce pedeapsa în sine este în general un rău mai mare decât cel ce s-ar produce prin neîndeplinirea acţiunii ce se pedepseşte. De aceea, existenţa unei pedepse poate fi un temei adecvat pentru a considera o acţiune ca fiind în general greşită, chiar dacă ea nu are alte efecte mai rele, ci chiar unele puţin mai bune decât pedeapsa. Faptul că o acţiune va fi pedepsită este o condiţie de exact acelaşi gen cu altele, mai mult sau mai puţin permanente, care trebuie să fie luate în consideraţie atunci când se dezbate utilitatea sau lipsa de utilitate a unei acţiuni într-un stadiu particular de dezvoltare socială.

98. Este clar, deci, că regulile uzual acceptate de bunulsimţ în societatea în care trăim, şi care sunt propovăduite de obicei ca şi cum ar fi toate egale între ele şi universal corecte şi bune, sunt în realitate de foarte diferite genuri. Chiar şi despre acelea care par să fie la modul cel mai universal bune ca un mijloc nu se poate demonstra că sunt aşa decât prin existenţa unor condiţii care, deşi poate că sunt rele, pot fi considerate ca fiind necesare; şi chiar acestea îşi datorează utilitatea lor mai

uşor observabilă existenţei unor alte condiţii, care nu pot fi considerate ca fiind o necesitate decât pe parcursul unor perioade istorice mai lungi sau mai scurte, şi dintre care multe sunt rele. Altele par să-şi găsească o justificare *numai* în existenţa unor asemenea condiţii mai mult sau mai puţin temporare, exceptând cazul în care abandonăm încercarea de a demonstra că ele sunt mijloace în scopul protejării respectivei societăţi care este un mijloc în sine, şi suntem capabili să stabilim că ele sunt mijloace directe spre lucruri bune sau rele în sine, dar care în mod curent nu sunt recunoscute ca atare.

Deci dacă ne întrebăm care reguli sunt sau ar fi utile de respectat în societatea în care trăim, pare posibil să se demonstreze utilitatea definită în cazul celor mai multe care sunt atât recunoscute cât şi practicate. Dar o mare parte a exorcizărilor morale ordinare şi a dezbaterilor sociale constau în propovăduirea acestor reguli care, în general, *nu* sunt practicate; şi cu privire la acestea, pare foarte îndoielnic dacă se poate construi o pledoarie concludentă în favoarea utilităţii lor generale. Asemenea reguli propuse suferă de obicei de trei defecte principale. În primul rând, (1) acţiunile pe care le propovăduiesc ele sunt extrem de comune, astfel încât este imposibil pentru majoritatea indivizilor să le îndeplinească într-o manieră volitivă. Este de departe mult prea uzual să găseşti clasate împreună cu acţiuni care pot fi îndeplinite într-o manieră volitivă altele, a căror posibilitate de îndeplinire depinde de existenţa unei dispoziţii particulare, care nu este un dat decât în cazul câtorva indivizi, şi care nici măcar nu poate fi dobândită. Fără nici o îndoială, se poate dovedi util de remarcat că acei care posedă acea dispoziţie specială necesară ar trebui să respecte aceste reguli; şi ar fi de dorit, în multe cazuri, ca toată lumea să dispună de dispoziţia respectivă. Dar trebuie să se recunoască faptul că, atunci când privim un lucru ca o regulă morală sau ca o lege, înţelegem prin aceasta că este unul pe care *aproape toată lumea îl poate* respecta printr-un efort de voinţă, în acel stadiu de dezvoltare socială în care se presupune că se aplică regula în cauză. (2) Se pledează deseori în favoarea unor acţiuni care, deşi ele însele sunt posibile, totuşi propusele efecte

bune ale acestora nu sunt posibile, deoarece condiţiile necesare pentru existenţa acestora nu sunt suficient de generale. O regulă a cărei respectare ar produce efecte bune, dacă natura umană ar fi în anumite privinţe diferită de ceea ce este, este propovăduită ca şi cum respectarea ei în general ar produce aceleaşi efecte acum, imediat. De fapt, la momentul în care îşi fac apariţia condiţiile necesare pentru a face respectarea acestei reguli utile, este cât se poate de probabil să-şi facă apariţia şi alte condiţii, datorită cărora respectarea acesteia să nu mai fie necesară, sau care să o transforme chiar într-un rău pozitiv; şi totuşi se poate ca această stare de fapt să fie mai bună decât aceea în care regula în cauză ar fi fost utilă. (3) Există de asemenea situaţia în care gradul de utilitate al unei reguli depinde de condiţii susceptibile de modificări, sau a căror schimbare ar fi mai uşoară şi mai de dorit decât respectarea generală a regulii propuse. Se poate chiar întâmpla ca respectarea generală a regulii propuse, în sine, să elimine condiţiile de care depinde utilitatea ei.

Una sau alta dintre aceste trei obiecţii par în general să se aplice în cazul propunerilor de schimbare a obiceiurilor sociale, propovăduite ca fiind reguli mai bune de urmat decât cele ce sunt urmate la ora actuală; şi, pentru aceste motive, pare îndoielnic dacă etica poate stabili utilitatea vreunei reguli anume, alta decât cele practicate în general. Dar incapacitatea ei de a face aşa ceva este, din fericire, de mică importanţă practică. Întrebarea dacă respectarea generală a unei reguli în general nerespectate ar fi sau nu de dorit nu poate afecta prea mult răspunsul la întrebarea cum ar trebui să acţioneze un individ; din moment ce, pe de-o parte, există o probabilitate extrem de mare ca acel individ să nu fie capabil, pe nici o cale, să respecte în general regula respectivă şi, pe de altă parte, faptul că respectarea generală a acelei reguli ar fi utilă, nu-i poate oferi, în nici un caz, motive suficiente pentru a-l face să ajungă la concluzia că el însuşi ar trebui să o respecte, chiar în absenţa respectării ei generale.

Deci, cu privire la acele acţiuni pe care le clasificăm în mod obişnuit în etică drept datorii, crime sau păcate, următoa-

rele idei par să merite a fi subliniate. (1) Clasificându-le astfel, înţelegem prin aceasta că sunt acţiuni care sunt posibil de îndeplinit sau de evitat pentru un individ, cu condiţia ca el să vrea să facă aşa; şi că ele sunt acţiuni pe care *oricine* ar trebui să le îndeplinească sau să le evite, atunci când se iveşte ocazia. (2) Cu certitudine, nu putem demonstra despre oricare asemenea acţiuni că ar trebui efectuate sau evitate în absolut orice circumstanţe; nu putem proba decât că îndeplinirea sau evitarea lor va produce, *în general*, rezultate mai bune decât alternativele. (3) Dacă ne întrebăm în continuare în legătură cu care dintre acţiuni se poate proba măcar asta, pare să fie posibil ca aşa ceva să se demonstreze cu privire la acelea care sunt, în realitate, în general practicate printre noi. Şi dintre acestea numai câteva sunt astfel încât îndeplinirea lor în general poate fi considerată utilă în orice stadiu de dezvoltare socială ce pare posibil; în privinţa celorlalte, utilitatea depinde de condiţiile care există acum, dar care par să fie mai mult sau mai puţin susceptibile de schimbări.

99. (d) Atât deci în privinţa regulilor morale şi a legilor în sensul obişnuit al cuvântului – reguli care afirmă că este în general util, în circumstanţe mai mult sau mai puţin comune, ca *fiecare dintre noi* să îndeplinească sau să evite anume genuri definite de acţiuni. Mai rămâne de spus ceva cu privire la principiile cu ajutorul cărora *individul* ar trebui să decidă ce ar trebui să facă, (a) în privinţa acelor acţiuni referitor la care o regulă generală oarecare este cu certitudine adevărată şi (b) în privinţa acelora pentru care o asemenea regulă este încă aşteptată.

(α) Din moment ce, aşa cum am încercat deja să demonstrez, este imposibil să se stabilească exact că vreun gen de acţiune va produce rezultate pe ansamblu mai bune decât alternativele sale *în toate cazurile*, rezultă că într-un număr de cazuri neglijarea unei reguli stabilite va fi probabil cea mai bună direcţie de acţiune posibilă. Se ridică atunci întrebarea: Poate vreodată un individ oarecare presupune în mod justificat că se găseşte într-unul dintre aceste cazuri excepţionale? Şi se pare că la această întrebare se poate răspunde, clar şi definitiv,

printr-o negaţie. Deoarece, dacă este sigur că în marea majoritate a cazurilor respectarea unei anumite reguli este utilă, rezultă că există o probabilitate foarte mare că este greşit să încalci regula respectivă în vreun caz particular; şi nesiguranţa cunoştinţelor noastre atât în privinţa efectelor şi a valorii lor, în cazuri particulare, este atât de mare, încât pare îndoielnic faptul că aprecierea individului respectiv, conform căreia efectele vor fi probabil bune în cazul lui, va putea fi vreodată superioară probabilităţii generale că acel gen de acţiune este greşit. La această ignoranţă generală se adaugă faptul că, dacă se ridică vreodată o asemenea problemă, aprecierea noastră ca individ va fi puternic influenţată de faptul că dorim cu multă intensitate unul dintre rezultatele pe care sperăm să le obţinem prin încălcarea regulii respective. Se pare deci că putem afirma, referitor la orice regulă care este *în general* utilă, că aceasta ar trebui să fie *întotdeauna* respectată, nu atât în baza faptului că aceasta ar fi utilă *în fiecare* caz particular în parte, cât în baza faptului că *în orice* caz particular probabilitatea ca respectiva regulă să fie utilă este mai mare decât cea ca un individ să decidă corect că se găseşte într-una din situaţiile în care aceasta nu este utilă. Pe scurt, deşi putem fi siguri că există cazuri în care o anume regulă ar trebui încălcată, nu putem niciodată şti când apar asemenea cazuri şi, de aceea, nu ar trebui să o încălcăm niciodată. Exact acesta este faptul care pare să constituie o justificare pentru stringenţa cu care sunt impuse şi sancţionate în mod curent regulile morale, şi care poate da un sens maximei conform căreia „Scopul nu scuză mijloacele" sau „Nu trebuie niciodată făcut un rău din care s-ar putea să iasă bine". „Mijloacele" şi „răul" avute în vedere de aceste maxime sunt, în fapt, încălcarea regulilor morale recunoscute şi practicate la modul general şi care, de aceea, se poate presupune că sunt în general utile. Astfel înţelese, aceste maxime nu subliniază decât că, în orice caz particular, deşi nu putem percepe clar situaţia binelui produs prin respectarea unei reguli şi chiar observăm că există ceva mai bun accesibil ca rezultat al încălcării ei, nici măcar atunci regula în cauză nu ar trebui încălcată. Doar cu greu se mai poate considera necesar să se sub-

linieze că aşa stau lucrurile doar datorită faptului că este o certitudine că, în general, scopul chiar constituie o justificare a mijloacelor în cauză, şi că de aceea există o *probabilitate* mare ca în acest caz să fie la fel, deşi nu putem observa clar că aşa va fi.

Dar mai mult, respectarea generală a unei reguli care este în general utilă are, în multe cazuri, o utilitate cu totul specială, care pare să merite să fie subliniată. Aceasta decurge din faptul că, chiar dacă putem discerne clar că situaţia în care ne aflăm este una din cele în care încălcarea regulii respective este avantajoasă, totuşi, în ceea ce priveşte efectul de încurajare a unor acţiuni similare pe care l-ar avea exemplul nostru, putem fi siguri că tendinţa va fi de a încuraja încălcări ale regulii şi în situaţii care nu sunt deloc avantajoase. Putem presupune cu siguranţă că aşa ceea ce va afecta imaginaţia altora nu va coincide cu circumstanţele în privinţa cărora situaţia noastră diferă de cazul ordinar şi prin care se justifică o acţiune de excepţie a noastră, ci condiţii care sunt absolut asemănătoare altor acţiuni, care sunt într-adevăr criminale. Deci în acele cazuri în care un exemplu poate avea cea mai mică influenţă, efectul unei acţiuni de o corectitudine excepţională va fi acela de a încuraja acţiuni greşite. Şi acest efect se va exercita probabil nu numai asupra altor persoane, ci şi asupra însuşi agentului respectiv. Deoarece este imposibil pentru oricine să-şi ţină intelectul şi sentimentele într-o stare de asemenea limpezime permanentă, şi, dacă a aprobat odată o acţiune în general considerată o greşeală, este mai mult decât probabil ca individul respectiv să o aprobe din nou, şi în cazul apariţiei unor circumstanţe diferite de cele care au constituit o justificare pentru el în primul caz. Această incapacitate de a distinge clar cazurile excepţionale oferă, bineînţeles, un motiv încă şi mai puternic pentru întărirea, prin sancţiuni legale sau sociale, a acelor acţiuni în general utile. Este neîndoielnic bine să pedepseşti un om care a efectuat o acţiune, corectă în cazul său dar în general greşită, chiar dacă exemplul său nu este probabil să aibă vreun efect periculos. Deoarece sancţiunile au, în general, mult mai multă influenţă asupra comportamen-

tului decât exemplele; astfel încât efectul unei relaxări a lor într-un caz excepţional va atrage, aproape sigur, după sine încurajarea unor acţiuni similare, în cazuri care nu sunt excepţionale.

De aceea, individului trebuie să i se recomande cu încredere să se conformeze întotdeauna acelor reguli care sunt atât în general utile, cât şi în general practicate. În cazul regulilor a căror respectare generală *ar fi* utilă dar este inexistentă în realitate, sau al regulilor care sunt în general practicate dar care nu sunt utile, nu se poate face o asemenea recomandare cu caracter universal. În multe cazuri, sancţiunile corespunzătoare pot contribui decisiv în favoarea conformării faţă de un obicei sau o practică existentă. Dar pare să merite să se sublinieze că, lăsând toate acestea la o parte, utilitatea generală a unei acţiuni depinde la modul cel mai ordinar de faptul că acea acţiune este în general practicată: într-o societate în care anume genuri de furtişaguri sunt monedă curentă, utilitatea abţinerii de la asemenea furtişaguri din partea unui individ singular devine excesiv de îndoielnică, chiar dacă regula generală este greşită. De aceea, există o probabilitate foarte mare de a adera la un obicei existent, chiar dacă acesta este unul greşit. Dar, în această situaţie, nu putem în nici un caz presupune cu vreo certitudine că această probabilitate este întotdeauna mai mare decât capacitatea individuală de a aprecia că o excepţie se poate dovedi utilă; din moment ce aici presupunem ca sigur un singur fapt relevant – anume acela că regula, pe care individul respectiv îşi propune să o urmeze, *ar fi* mai bună decât cea pe care-şi propune să o încalce, *dacă* ar fi în general respectată. În consecinţă, efectul exemplului său, în ceea ce priveşte faptul că are tendinţa de a perturba un obicei existent, va fi în acest caz benefic. Cazurile în care o altă regulă este cu certitudine mai bună decât cea respectată în general sunt însă, conform celor spuse anterior, foarte rare; şi cazurile îndoielnice, care sunt cele ce se întâlnesc cu mult mai mare frecvenţă, ne îndreaptă spre următoarea diviziune a subiectului nostru curent.

100. (β) Această diviziune următoare constă din dezbaterea metodelor prin care un individ ar trebui să decidă ce să facă în raport cu posibile acțiuni a căror utilitate generală nu poate fi probată. Și ar trebui să se remarce că, în conformitate cu concluziile noastre anterioare, această dezbatere va acoperi cele mai multe dintre acțiuni – de fapt aproape toate, excepție făcând cele care, în actualul nostru stadiu de dezvoltare socială, constituie practici generalizate. Deoarece s-a afirmat că probarea utilității generale a unei reguli este atât de dificilă, încât numai cu greu poate fi concludentă, excepție făcând doar câteva cazuri, extrem de puține. Cu certitudine, așa ceva nu este posibil dacă este vorba de toate acțiunile care sunt practicate *în general;* deși în acest caz, dacă sancțiunile sunt suficient de drastice, ele sunt suficiente în sine pentru a proba utilitatea generală a faptului că individul trebuie să se conformeze unui obicei. Și dacă este posibil să se probeze o utilitate generală în cazul anumitor acțiuni, care în general *nu* sunt practicate, cu siguranță nu este posibil să se facă asta prin metoda obișnuită, care încearcă să demonstreze că în ele se găsește o tendință de protejare a societății, care este ea însăși doar un mijloc, ci numai prin metoda pe baza căreia, așa cum se va preciza în continuare, ar trebui să se orienteze în orice situație un individ atunci când face aprecieri – anume prin demonstrarea tendinței lor directe de a produce ceea ce este bun în sine sau de a împiedica producerea a ceea ce este rău în sine.

Probabilitatea extrem de redusă ca enunțul oricărei reguli generale cu privire la utilitatea unei acțiuni să fie și corect pare să fie, în fapt, principiul esențial de luat în considerație atunci când se discută despre baza de la care ar trebui să pornească un individ în orientarea deciziilor sale. Dacă lăsăm de-o parte acele reguli care sunt atât practicate în general cât și sever sancționate între noi, doar cu greu pare să existe vreun asemenea gen de acțiune pentru care să nu i se poată aduce argumente la fel de puternice atât în favoarea cât și împotriva ei. Tot ce se poate spune în favoarea principiilor contradictorii enunțate de moraliștii diferitelor școli ca fiind datorii este că, în general, ele pun în evidență acțiuni care, pentru persoane cu

un anume caracter particular şi în circumstanţe particulare, ar putea duce şi, în realitate, chiar duc, la un excedent de bine. Fără nici o îndoială, este posibil să se formuleze exact care sunt dispoziţiile particulare şi circumstanţele care fac, în general, ca anumite genuri de acţiuni să fie recomandabile. Dar este o certitudine că aşa ceva nu s-a făcut niciodată pînă acum; şi este important să se observe că, şi dacă aşa ceva s-ar face, asta nu ne-ar furniza ceea ce se presupune că trebuie să ne furnizeze în mod normal legile morale – reguli care ar fi de dorit să fie urmate de fiecare individ în parte, sau măcar de majoritatea lor. În mod normal moraliştii pleacă de la presupunerea că, în materie de acţiuni sau obiceiuri de acţiune, uzual recunoscute ca datorii sau virtuţi, este de dorit ca toată lumea să se comporte la fel. Pe când în realitate este cert că, în actualele circumstanţe şi posibil şi în stări de fapt cu mult mai apropiate de ideal, principiul diviziunii muncii în conformitate cu înclinaţii speciale, şi care este recunoscut în raport cu utilizarea forţei de muncă, ar putea duce la rezultate mult mai bune şi în privinţa virtuţilor.

De aceea, se pare că, în situaţiile de indecizie, în loc să urmeze reguli, al căror efect nu-l poate sesiza în cazul particular căruia trebuie să-i facă faţă, individul ar trebui să-şi bazeze deciziile mai degrabă pe examinarea directă a valorii intrinseci (pozitive sau negative) a efectelor pe care le poate produce acţiunea lui. Aprecierile legate de valoarea intrinsecă prezintă o superioritate netă în raport cu evaluarea mijloacelor, anume că, dacă o dată sunt adevărate, atunci sunt întotdeauna adevărate; pe când ceea ce este un mijloc spre un efect bun într-un anume caz nu va mai fi tot aşa într-un altul. Pentru acest motiv domeniul eticii care ar fi cel mai util de dezvoltat pentru a oferi o îndrumare practică este acela care dezbate ce anume lucruri au valoare intrinsecă, şi în ce măsură; iar acesta este exact acel domeniu care a fost cu consecvenţă neglijat până acum, în favoarea încercărilor de a formula reguli de comportament.

Oricum însă, noi nu trebuie să examinăm numai bunătatea relativă a unor efecte diferite, ci, de asemenea, şi proba-

bilitatea relativă ca acestea să fie atinse. Ceva mai puțin bun, dar care este mai probabil să fie atins, trebuie preferat în raport cu ceva mult mai bun, care însă este mult mai puțin probabil de atins, dacă diferența de probabilitate este destul de mare pentru a contrabalansa diferența de bunătate. Și acest fapt pare să ne îndreptățească să afirmăm valoarea generală de adevăr a trei principii, pe care regulile morale obișnuite sunt înclinate să le neglijeze. (1) Acela că un bun mai mic, pentru care un individ oarecare are o preferință puternică (cu singura condiție să fie ceva bun, și nu ceva rău), este mai probabil să fie un obiect corespunzător al năzuințelor sale decât unul cu mult mai mare, dar pe care nu este capabil să îl aprecieze. Deoarece înclinațiile naturale fac să fie cu mult mai ușor de atins și de obținut ceva pentru care se manifestă asemenea înclinații. (2) Din moment ce aproape fiecare dintre noi manifestă preferințe mai puternice pentru acele lucruri care constituie preocupările sale apropiate, va fi în general mai corect din partea unui individ să urmărească mai degrabă obținerea acelor bunuri care-l afectează direct și pe acelea pentru care manifestă un interes personal puternic, decât să încerce obținerea unor beneficii mai extinse. Egoismul este, fără îndoială, superior altruismului, ca doctrină asupra mijloacelor: în imensa majoritate a cazurilor, cel mai bun lucru pe care-l avem de făcut este să urmărim să ne asigurăm niște bunuri care ne preocupă, din moment ce din chiar acest motiv este mult mai probabil că vom reuși să ni le asigurăm. (3) Acele bunuri pe care ni le putem asigura într-un viitor atât de apropiat încât poate fi numit „prezent" sunt, în general, de preferat acelora care, fiind posibil de atins într-un viitor mai îndepărtat sunt, prin aceasta, mai puțin probabil să fie obținute. Dacă privim tot ceea ce facem prin prisma corectitudinii, adică doar prin prisma unui simplu mijloc în atingerea binelui, suntem susceptibili de a neglija cel puțin un fapt care este sigur; și anume că un lucru care este într-adevăr bun în sine, dacă există acum, are exact aceeași valoare ca un lucru de aceeași natură a cărui existență poate fi cauzată în viitor. Mai mult, regulile morale, așa după cum s-a spus, nu reprezintă, în general, mijloace directe spre

bunuri pozitive, ci spre ceea ce este necesar pentru existența bunurilor pozitive; și atât de multă muncă este în orice caz necesar să fie dedicată asigurării și perpetuării a ceea ce este doar un simplu mijloc – obligațiile legate de hărnicie și de îngrijire a sănătății necesită utilizarea unei atât de mari părți a timpului de care dispunem încât, în cazurile în care alegerea este deschisă, obținerea sigură a unor bunuri prezente va avea, în general, cea mai mare atractivitate asupra noastră. Dacă n-ar fi așa, întreaga viață ar fi dedicată doar pentru asigurarea continuității ei; și, atâta vreme cât această regulă va rămâne valabilă în viitor, ideea că merită să ai ceva doar de dragul de a avea acel lucru, pur și simplu nu ar trebui să existe.

101. (4) O a patra concluzie ce decurge din faptul că ceea ce este „corect" sau ceea ce este „datoria" noastră trebuie, în orice situație, să fie definit ca un mijloc spre bine este aceea că, așa cum s-a pus în evidență anterior (§ 89), distincția uzuală între acestea și ceea ce este considerat „expedient" sau „util" dispare. Datoria noastră nu este altceva decât ceea ce este un mijloc pentru atingerea celui mai mare bine posibil, iar expedientul, dacă există într-adevăr un expedient, trebuie să fie absolut același lucru. Nu putem face distincție între cele două noțiuni spunând că prima este ceva ce ar trebui să facem, pe când despre a doua nu putem spune că „ar trebui". Pe scurt, cele două concepte nu sunt, așa cum se presupune de obicei de către toți moraliștii, cu excepția utilitariștilor, concepte simple, în ultimă instanță distincte. O asemenea distincție nu există în etică. Singura diferențiere fundamentală este între ceea ce este bun în sine și între ceea ce este bun ca un mijloc, ultima noțiune implicând existența celei dintâi. Dar s-a demonstrat că distincția dintre „datorie" și „expedient"[1] nu corespunde unei asemenea diferențieri: amândoi acești termeni trebuie definiți ca un mijloc spre bine, deși amândoi *pot, de asemenea*, să fie scopuri în sine. Întrebarea care rămâne este deci: Care este diferența între datorie și expedient?

[1] Expedient are aici sens de mijloc de scăpare, de ieșire din încurcătură, sau de oportunitate, situație favorabilă.

Una din diferenţele la care se referă aceste două cuvinte distincte este destul de clară. Anumite clase de acţiuni activează de obicei sentimente morale specifice, pe când alte clase nu. Şi termenul de „datorie" este aplicat de obicei clasei de acţiuni care activează aprobarea morală, sau a căror neîndeplinire activează dezaprobarea morală – şi mai ales acestora din urmă. De ce aceste sentimente morale au ajuns să fie ataşate anumitor genuri de acţiuni şi nu altora, este o întrebare la care, cu certitudine, încă nu se poate răspunde; dar se poate remarca faptul că nu avem nici un motiv de a considera că acţiunile cărora li s-au ataşat acestea au fost, sau sunt, vreuna dintre ele, de asemenea natură încât să fi ajutat sau să ajute la perpetuarea speciei: probabil că, la origine, acestea erau legate de anumite ritualuri sau ceremonii religioase, şi că la ora actuală nu mai dispun nici de cea mai mică utilitate în această privinţă. Oricum însă, se pare că, între noi, clasele de acţiuni cărora le corespund sau cărora le sunt proprii asemenea sentimente au de asemenea, în destul de multe cazuri, încă două alte caracteristici, care probabil că au influenţat în cele din urmă semnificaţia termenilor „datorie" şi „expedient". Una dintre ele este aceea că „datoriile" sunt, în general, acţiuni pe care un număr considerabil de mare de indivizi sunt extrem de tentaţi să le omită. Cea de-a doua este aceea că omisiunea unei „datorii" atrage, în general, după sine consecinţe puternic dezagreabile pentru *o altă persoană*. Prima dintre acestea este o caracteristică mai universală decât a doua: din moment ce efectele dezagreabile ale unor „datorii personale" – prudenţa şi cumpătarea – asupra unor alţi oameni nu sunt atât de pronunţate ca acelea ce privesc viitorul agentului însuşi; pe când tentaţia spre imprudenţă şi necumpătare este, într-adevăr, foarte puternică. Totuşi, pe ansamblu, clasa de acţiuni numite datorii manifestă ambele caracteristici: ele nu sunt numai acţiuni împotriva îndeplinirii cărora există înclinaţii naturale puternice, ci şi acţiuni ale căror efecte cele mai vizibile, în general considerate bune, sunt efecte ce se manifestă asupra altor indivizi. Pe de altă parte, acţiunile „expediente" sunt acţiuni spre îndeplinirea cărora suntem împinşi de la spate – de o manieră

aproape universală – de puternice înclinaţii naturale, şi ale căror efecte cele mai vizibile, în general considerate bune, sunt efecte ce se manifestă asupra agentului. Putem deci face o distincţie grosieră între „datorii" şi „expediente" considerând că primele sunt acţiuni faţă de care există sentimente morale, pe care suntem deseori tentaţi să le omitem şi ale căror efecte se manifestă asupra altora şi nu asupra agentului.

Dar trebuie să se remarce că nici una dintre aceste caracteristici, prin intermediul cărora noţiunea de „datorie" este diferenţiată de o acţiune „expedient", nu ne oferă vreun motiv de a deduce că acţiunile din prima clasă sunt mai utile decât cele din a doua – că ele tind să producă un excedent superior de bunătate. Nici nu ne întrebăm, atunci când ne punem întrebarea „Este aceasta datoria mea?", dacă acţiunea în cauză are aceste caracteristici: ne întrebăm pur şi simplu dacă aceasta va produce cele mai bune rezultate posibile pe ansamblu. Şi dacă ne punem această întrebare cu privire la expediente, ar trebui tot atât de des să-i dăm un răspuns afirmativ, la fel ca atunci când ne-o punem cu privire la acţiuni care posedă cele trei caracteristici ale „datoriilor". Este adevărat că atunci când ne punem întrebarea „Este acesta un expedient?" ne punem de fapt o întrebare diferită – anume dacă respectiva acţiune va avea un anume gen de efecte, cu privire la care nu ne interesează dacă sunt bune sau nu. Nu este mai puţin adevărat că, dacă ar fi să ne îndoim în fiecare caz particular că aceste efecte nu sunt bune, această îndoială va pune sub semnul întrebării eficienţa acţiunii în sine: dacă ni se cere să probăm eficienţa unei acţiuni, nu putem face asta decât punându-ne exact aceeaşi întrebare ca în cazul în care ar fi vorba de o datorie – anume „Are această acţiune cele mai bune rezultate posibile pe ansamblu?"

Ca urmare, întrebarea dacă o acţiune este o datorie sau un simplu expedient este una care nu are nici o importanţă din punct de vedere al problemei de etică dacă ar trebui să o îndeplinim sau nu. În sensul în care fie datoria, fie expedientul sunt considerate ca *motiv ultim* pentru a îndeplini o acţiune, ele au exact aceeaşi semnificaţie: indiferent dacă mă întreb dacă o acţiune este *într-adevăr* datoria mea sau *într-adevăr* un expe-

dient, categoria a cărei aplicabilitate în raport cu acțiunea în cauză o cercetez este absolut aceeași. În ambele cazuri întreb, de fapt: „Este acest eveniment cel mai bun în ansamblu pe care îl pot efectua?"; și indiferent dacă evenimentul în discuție are un efect asupra unui lucru care este al meu (cum se întâmplă de obicei când vorbim de expediente) sau asupra unui alt eveniment (așa cum se întâmplă de obicei când vorbim de datorii), este vorba de o distincție care nu are mai multă relevanță asupra răspunsului la întrebarea mea decât distincția existentă între două efecte diferite având ca obiect persoana mea sau două efecte diferite având-u-i ca obiect pe alții. Adevărata distincție dintre datorii și expediente nu este aceea că primele sunt acțiuni care sunt în vreun sens mai utile sau obligatorii sau mai bine de îndeplinit, ci că ele sunt acțiuni care este mai util să fie lăudate sau să fie întărite prin sancțiuni, din moment ce sunt acțiuni în privința cărora există tentația de a fi omise.

102. Referitor la acțiunile „din interes" situația este oarecum diferită. Când ne punem întrebarea „Este acest lucru într-adevăr în interesul meu?" părem să ne întrebăm exclusiv dacă *efectele* acestei acțiuni *asupra noastră* sunt cele mai bune posibile; și se poate întâmpla foarte bine ca ceea ce mă afectează pe mine într-o manieră oarecare, ce este într-adevăr chiar cea mai bună cu putință, nu va produce cele mai bune rezultate cu putință pe ansamblu. Ca urmare, interesul meu real poate fi diferit atât de un expedient cât și de o datorie. A afirma că o acțiune *este în interesul meu* este, într-adevăr, totuna cu a presupune, așa cum s-a evidențiat deja în Cap. III (§ 59–61), că efectele acesteia sunt într-adevăr bune. „Propriul meu bine" desemnează doar un eveniment oarecare ce mă afectează pe mine, care este bun atât din punct de vedere absolut cât și obiectiv; lucrul în sine este *al meu,* și nu bunătatea sa; orice trebuie să fie sau „parte a binelui universal" sau să nu fie bun absolut deloc; nu există o a treia concepție alternativă, o abordare alternativă considerată „bună pentru mine". Dar „interesul meu", deși trebuie să fie *ceva* într-adevăr bun, este numai unul dintre posibilele efecte bune; și de aceea, efectuând acți-

unea respectivă, deşi vom face oricum ceva bine, s-ar putea să facem mai puţin bine pe ansamblu decât în situaţia în care am fi acţionat altfel. Sacrificiul de sine poate fi o datorie reală; exact aşa cum sacrificarea unui bun singular, indiferent dacă ne afectează pe noi înşine sau pe alţii, poate fi o necesitate pentru a se obţine un rezultat total mai bun. De aceea, faptul că o acţiune este, într-adevăr, în interesul meu, nu poate fi niciodată un motiv suficient pentru a o efectua: demonstrând că aceasta nu este o cale spre cel mai bun rezultat posibil, nu demonstrăm că aceasta nu este în interesul meu, aşa cum demonstrăm că nu este un expedient. Nu este mai puţin adevărat că nu există, în mod necesar, un conflict între datorie şi interesul meu; ceea ce este în interesul meu poate fi şi un mijloc pentru obţinerea celor mai bune rezultate posibile. Şi diferenţa principală evidenţiată de cuvintele distincte „datorie" şi „interes" pare să nu fie sursa acestui posibil conflict, ci să fie vorba de ceva similar cu contrastul dintre „datorie" şi „expedient". Prin acţiuni „din interes" *se înţeleg* în primul rând acelea care, fie că sunt sau nu o cale spre cele mai bune rezultate posibile, sunt astfel încât efectele lor cele mai pregnante se răsfrâng asupra agentului respectiv; pe care acesta, în general, nu are niciodată tendinţa de a le omite; şi cu privire la care nu se activează nici un fel de sentimente morale. Asta de fapt vrea să spună că specificitatea acestor acţiuni nu este în primul rând etică. Nici în acest caz „datoriile" nu sunt, în general, mai utile sau obligatorii în raport cu acţiunile din interes; nu sunt decât acţiuni care este mai util să fie lăudate.

103. (5) O a cincea concluzie, de o oarecare importanţă, referitor la etica practică, priveşte maniera în care trebuie apreciate „virtuţile". Ce se înţelege prin a defini ceva drept o „virtute"?

Nu poate fi nici o îndoială că definiţia lui Aristotel este corectă, în esenţă, în ceea ce priveşte faptul că el susţine că aceasta este „o dispoziţie însuşită" de a efectua anumite acţiuni: aceasta este una din caracteristicile prin care ar trebui să putem diferenţia o virtute de alte lucruri. Dar „virtute" şi „viciu" sunt şi termeni de etică: adică, atunci când îi întrebuinţăm la modul

serios, înţelegem să transmitem o laudă cu ajutorul primului şi ceva contrar cu ajutorul celui de-al doilea. Şi a lăuda un lucru înseamnă a afirma fie că acel lucru este bun în sine, fie că este o cale spre bine. Suntem noi oare atunci obligaţi să includem în definiţia virtuţii faptul că ea trebuie să fie un lucru bun în sine?

La ora actuală suntem siguri că virtuţile sunt, în mod curent, privite ca lucruri bune în ele însele. Sentimentele de aprobare morală cu care le privim, în general, constau în parte din faptul că li se atribuie valoare intrinsecă. Chiar un hedonist, atunci când are un sentiment moral faţă de ele, le priveşte ca fiind bune-în-sine; şi Virtutea a fost principalul competitor, alături de Plăcere, pentru poziţia de *unic* lucru bun. Oricum însă, eu unul nu consider că putem privi ca o parte a definiţiei virtuţii faptul că aceasta ar trebui să fie bună în sine. Deoarece această denumire are, în mare măsură, o semnificaţie independentă, iar faptul că în vreun caz particular despre o dispoziţie considerată în mod curent ca fiind virtuoasă se dovedeşte că nu este bună în sine, nu va constitui un motiv suficient pentru a spune că acel lucru nu este o virtute, ci a fost doar *considerată* ca fiind aşa. Testul pentru determinarea conotaţiei etice a virtuţii este acelaşi cu cel pentru datorie: Ce ar trebui să cerem să se probeze în legătură cu un caz particular, pentru a putea susţine că denumirea respectivă i-a fost greşit aplicată? Şi testul care este aplicat astfel atât pentru virtuţi cât şi pentru datorii, şi pe care îl considerăm ca final, este întrebarea: Este aceasta o cale spre bine? Dacă se poate demonstra despre orice dispoziţie particulară, considerată în mod curent ca fiind virtute, că este în general dăunătoare, trebuie să spunem imediat: Atunci nu este într-adevăr o virtute. Ca urmare o virtute se poate defini ca o dispoziţie însuşită de a îndeplini anumite acţiuni, care în general produc cele mai bune rezultate posibile. Nu există nici un dubiu în privinţa genului de acţiuni pe care este „virtuos" să le îndeplinim. Ele sunt, în general, acelea care sunt datorii, cu modificarea că aici sunt incluse şi acelea care *ar trebui* să fie datorii, dacă ar fi în general posibil ca oamenii să le îndeplinească. Ca urmare, referitor la virtuţi,

sunt valabile aceleaşi concluzii ca şi la datorii. Dacă sunt într-adevăr virtuţi, ele trebuie să fie în general bune ca mijloc pentru atingerea binelui; nici nu doresc să intru în vreo dispută legată de faptul că cele mai multe dintre virtuţi, care sunt în mod curent considerate astfel, ca şi cele mai multe dintre datorii, sunt într-adevăr mijloace pentru atingerea binelui. Dar de aici nu decurge şi că ele sunt un pic mai utile decât acele dispoziţii şi înclinaţii care ne duc spre îndeplinirea unor acţiuni din interes. La fel cum se diferenţiază datoriile de expediente, tot aşa se diferenţiază virtuţile de alte dispoziţii utile, nu prin vreo utilitate superioară, ci prin faptul că sunt dispoziţii pe care este deosebit de util să le lauzi sau să le sancţionezi, deoarece există tentaţii puternice şi absolut normale de a neglija acţiunile spre care conduc.

De aceea virtuţile sunt dispoziţii însuşite de a îndeplini acţiuni care sunt datorii, sau care ar fi datorii dacă voinţa ar fi suficientă din partea oamenilor pentru a asigura faptul că ele pot fi îndeplinite. Şi datoriile sunt o clasă particulară a acestor acţiuni, a căror îndeplinire are, cel puţin în general, rezultate totale mai bune decât omiterea lor. Ele sunt, ca să spunem aşa, acţiuni în general bune ca mijloace: dar nu toate acţiunile de acest gen sunt datorii; denumirea se referă la acea clasă particulară de acţiuni care foarte des sunt dificil de îndeplinit, deoarece există puternice tentaţii contrarii. Rezultă că pentru a decide dacă vreo dispoziţie particulară sau vreo acţiune anumită este o virtute sau o datorie, trebuie să facem faţă tuturor dificultăţilor enumerate în secţiunea (3) a acestui capitol. Nu vom fi îndreptăţiţi să afirmăm că vreo dispoziţie sau vreo acţiune este o virtute sau o datorie decât ca rezultat al unei investigaţii de genul celei prezentate acolo. Va trebui să fim capabili să demonstrăm că dispoziţia sau acţiunea în cauză sunt în general mai bune în calitate de mijloc decât orice alternativă posibilă şi probabilă; iar aceasta nu o vom putea demonstra decât pentru cazuri particulare de dezvoltare socială: ceea ce este o datorie sau o virtute într-un stadiu de dezvoltare socială poate să nu mai fie aşa într-un altul.

104. Dar există o altă întrebare cu privire la virtuți și datorii care poate fi elucidată doar făcând apel la intuiție – prin metoda care a fost explicată atunci când s-a discutat hedonismul. Aceasta este întrebarea dacă dispozițiile și acțiunile care sunt considerate de obicei (îndreptățit sau nu) ca virtuți sau datorii care sunt bune în sine; dacă ele au valoare intrinsecă. Virtutea sau exercitarea unei virtuți a fost de foarte multe ori presupusă de moraliști ca fiind fie unicul lucru bun, fie, cel puțin, cel mai bun bine. Într-adevăr, atât cât și-au dat moraliștii osteneala de a discuta ceea ce este bun în sine, ei au presupus în general că acest lucru trebuie să fie virtutea sau mulțumirea. Cu greu ar fi posibil să existe asemenea deosebiri de concepții sau să se presupună că discuția trebuie să se limiteze la două asemenea alternative, dacă semnificația întrebării ar fi fost înțeleasă clar și pe deplin. Și noi am văzut deja că semnificația întrebării abia dacă a fost înțeleasă vreodată. Aproape toți autorii care s-au ocupat de etică au comis eroarea naturalistă – nu au reușit să perceapă că noțiunea de valoare intrinsecă este simplă și unică; și, în consecință, aproape toți nu au reușit să facă distincție între mijloace și scop – au abordat sau au considerat, întrebarea „Ce ar trebui să facem?" sau „Ce ar trebui să existe la ora actuală?" de parcă ar fi simplă și lipsită de ambiguități, fără a face distincție dacă motivul pentru care un lucru ar trebui făcut sau ar trebui să existe este că acesta este, în sine, posesor de valoare intrinsecă sau că este un mijloc spre ceea ce posedă o valoare intrinsecă. De aceea trebuie să fim pregătiți să descoperim că virtutea are tot atât de puține temeiuri pentru a avea pretenția de a fi considerată unicul lucru bun ca și plăcerea; și în special după ce vedem că, pornind încă de la definiție, a numi un lucru o virtute înseamnă doar a declara că este o cale spre bine. Propovăduitorii virtuții, după cum vom vedea, au o superioritate în raport cu hedoniștii, anume că, deși virtuțile sunt obiecte intelectuale extrem de complexe, în ele sunt incluse multe lucruri care sunt bune în sine și bune într-o măsură mult mai mare decât plăcerea. Pe de altă parte, propovăduitorii hedonismului au de partea lor superioritatea că metoda lor subliniază diferența dintre mijloace și

scopuri; deşi ei nu au înţeles destul de clar această diferenţă pentru a sesiza că acel predicat etic special, distinct, pe care ei îl atribuie mulţumirii, considerată ca *nefiind* un simplu mijloc, trebuie de asemenea să se aplice şi multor altor lucruri.

105. Deci, cu privire la valoarea intrinsecă a virtuţii, în mare se poate afirma: (1) că majoritatea dispoziţiilor cărora le atribuim această denumire, şi care se conformează într-adevăr definiţiei, atâta timp cât sunt dispoziţii în general valoroase în calitate de mijloace, cel puţin în stadiul nostru de dezvoltare socială nu au nici un fel de valoare intrinsecă, indiferent care; şi (2) că nici un element care nu este conţinut decât de o minoritate, nici măcar totalitatea unor astfel de elemente, nu poate fi considerat altfel decât prin absurd ca fiind unicul lucru bun. În ceea ce priveşte a doua remarcă, se poate observa că chiar acei care susţin punctul de vedere că unicul lucru bun se găseşte în virtute, aproape invariabil susţin şi puncte de vedere contrarii acestuia, în principal datorită incapacităţii de a analiza semnificaţia conceptelor etice. Cel mai marcant exemplu al acestei lipse de consecvenţă poate fi găsit în concepţia creştină obişnuită conform căreia virtutea, deşi este unicul lucru bun, poate fi totuşi răsplătită prin ceva diferit de virtute. Raiul ceresc este considerat de obicei o răsplată a virtuţii; şi totuşi, tot de obicei, se consideră că, pentru a fi, într-adevăr, o asemenea răsplată, acesta trebuie să mai conţină un element, numit fericire, care cu certitudine nu este absolut identic cu simpla exercitare a acelor virtuţi pe care le răsplăteşte. Dar dacă aşa stau lucrurile, atunci ceva ce nu este virtute trebuie să fie sau bun în sine, sau un element în ceea ce are cea mai mare valoare intrinsecă. De obicei se consideră că dacă un lucru este să fie într-adevăr o răsplată, acesta trebuie să fie bun în sine: este absurd să vorbeşti de răsplată pentru o persoană dându-i ceva ce este mai puţin valoros decât ceea ce respectiva persoană are deja, sau ce nu are absolut nici o valoare. De aceea punctul de vedere al lui Kant, conform căruia virtutea ne face *demni* de fericire este în flagrantă contradicţie cu opinia pe care o susţine tot dânsul şi care a ajuns să fie asociată cu numele său, conform căreia Voinţă Bună este unicul lucru având valoare

intrinsecă. Într-adevăr, aceasta nu ne îndreptăţeşte să facem acuzaţia lansată uneori, dar lipsită de consistenţă, conform căreia Kant este un eudemonist sau un hedonist: deoarece dânsul nu susţine că plăcerea este unicul lucru bun. Dar situaţia anterioară implică faptul că Voinţă Bună *nu* este unicul lucru bun: că o stare de fapt în care suntem atât virtuoşi cât şi fericiţi este mai bună în sine decât una în care fericirea este absentă.

106. Oricum însă, pentru a examina corect pretenţiile virtuţii în privinţa valorii intrinseci, este necesar să facem distincţie între o serie de stări mentale foarte diferite, care, toate, cad sub incidenţa definiţiei că sunt dispoziţii însuşite de a îndeplini datorii. Putem astfel să facem distincţie între trei stări foarte diferite, susceptibile toate să fie confundate una cu alta, asupra fiecăreia dintre ele diferite sisteme morale punând accent deosebit şi în numele fiecăreia reclamându-se că numai ea constituie o virtute şi, implicit, că numai ea este unicul lucru bun. Putem face distincţie mai întâi de toate între (a) acea caracteristică permanentă a minţii omeneşti care constă din faptul că îndeplinirea datoriei a devenit un obicei în sensul strict al cuvântului, ceva similar cu îmbrăcarea zilnică, şi (b) acea caracteristică permanentă care constă din faptul că ceea ce numim noi în mod curent motive bune ne ajută, prin însuşire, la declanşarea îndeplinirii datoriilor. Şi în cea de-a doua diviziune putem face distincţie între tendinţele însuşite ce trebuie activate de o motivaţie specială, anume de dorinţa de a-şi îndeplini datoria doar în virtutea faptului că este o datorie, şi orice alte motive, cum ar fi iubirea, bunăvoinţa etc. Obţinem astfel cele trei genuri de virtute pe care vom trece să le examinăm din punct de vedere al valorii intrinseci.

(a) Nu este nici o îndoială că, în cazul unui individ, caracterul său poate fi astfel încât el să îndeplinească anumite datorii din obişnuinţă, fără ca măcar să se gândească vreodată, atunci când le conştientizează, fie la faptul că sunt datorii, fie că din ele va rezulta vreun bine. Despre un asemenea om nu putem şi nu refuzăm să spunem că nu este posesorul virtuţii constând din dispoziţia de a îndeplini acele datorii. Eu, de exemplu, sunt cinstit, în sensul că în mod obişnuit mă abţin de

la a comite vreo acţiune care legal este calificată ca hoţie, chiar şi în acele cazuri în care alte persoane ar fi puternic tentate să comită un astfel de act. Ar fi absolut contraru uzanţelor normale să se nege că, din acest motiv, eu nu sunt, într-adevăr, posesorul virtuţii cinstei: este absolut sigur că am dispoziţia însuşită de a îndeplini o datorie. Şi că pe cât de mulţi oameni cu putinţă ar trebui să aibă dispoziţii similare este, fără nici o îndoială, ceva de maximă utilitate: este ceva bun ca o cale. Totuşi pot afirma în deplină siguranţă că nici variatele ocazii cu care eu îmi îndeplinesc această datorie, nici dispoziţia mea de a o îndeplini nu au nici cea mai mică valoare intrinsecă. Exact din cauza faptului că majoritatea exemplelor de virtuţi par să fie de această natură, ne putem aventura să afirmăm că, în general, virtuţile nu au nici o valoare intrinsecă, indiferent care. Şi există motive bine întemeiate să considerăm că cu cât apartenenţa virtuţilor la această clasă va căpăta un caracter mai general, cu atât se vor dovedi ele mai utile; din moment ce se face o mare economie de forţă de muncă atunci când o acţiune devine rutinieră sau instinctivă. Dar a afirma că o virtute, care nu include nimic mai mult decât asta, este bună în sine, este o enormă absurditate. Şi de această enormă absurditate, aşa cum se poate observa, se face vinovată etica lui Aristotel. Deoarece definiţia pe care o dă Aristotel virtuţii nu exclude dispoziţia de a îndeplini acţiunile în acest mod, pe când atunci când descrie virtuţi particulare consideră clar că acestea *includ* astfel de acţiuni: că o acţiune, pentru a manifesta virtute, trebuie să fie făcută *του καλου ενεκα*[1] este un calificativ pe care Aristotel îl lasă deseori să-i scape din vedere. Şi, pe de altă parte, Aristotel pare cu siguranţă să privească exercitarea *tuturor* virtuţilor ca pe un scop în sine. Modul în care Aristotel abordează etica este, într-adevăr, în cele mai importante privinţe, extrem de puţin sistematic şi de confuz, datorită încercării de a se baza pe eroarea naturalistă; deoarece, în sens strict, ar trebui să fim obligaţi de cuvintele sale să privim *Θεωρία* ca fiind *singurul*

[1] *του καλου ενεκα*, frumosul în sens moral sau mobil, în sens moral, achivalent cu *agadós*, binele.

lucru bun în sine, în care caz bunătatea pe care o atribuie practicării virtuților nu poate fi o valoare intrinsecă; în timp ce, pe de altă parte, dânsul pare să nu privească asta doar ca pe ceva util, din moment ce nu face nici o încercare de a demonstra că sunt o cale spre *Θεωρία*. Dar pare să nu fie nici o îndoială că, pe ansamblu, dânsul consideră practicarea virtuților ca un bine de același gen (adică având valoare intrinsecă) cu – deși într-o măsură mai redusă decât – *Θεωρία*; așa că nu poate evita acuzația că recomandă ca având valoare intrinsecă exemple de practicare a virtuților de genul celor pe care le dezbatem noi în prezent – exemple de dispoziții de a îndeplini o acțiune care, într-o formulare modernă, nu au decât „corectitudine exterioară". Nu se poate să nu te îndoiești că dânsul are dreptate atunci când aplică denumirea de „virtute" unor asemenea fenomene. Dar protestul împotriva opiniei că „corectitudinea exterioară" este suficient pentru a constitui fie o „datorie", fie o „virtute" – un protest care de obicei, cu o oarecare îndreptățire, este atribuit ca un merit de partea moraliștilor creștini – pare, în esență, o cale greșită de a pune în evidență un important adevăr: anume că acolo unde există doar „corectitudine exterioară" cu certitudine nu există nici urmă de valoare intrinsecă. Se presupune de obicei (deși este greșit) că a numi un lucru virtute înseamnă că acel lucru are valoare intrinsecă: și, pe baza acestei supoziții, concepția conform căreia virtutea nu constă dintr-o simplă dispoziție de a îndeplini acțiuni exterior corecte este, într-adevăr, un pas înainte spre adevărul eticii, depășind etica lui Aristotel. Deducția că dacă virtutea include în semnificația ei „binele în sine", atunci definiția lui Aristotel asupra virtuții nu mai este adecvată și exprimă o judecată etică falsă este absolut corectă: doar premisa că virtutea include așa ceva în semnificația ei este o greșeală.

107. (b) Caracterul unui om poate fi astfel încât, atunci când îndeplinește de obicei o datorie particulară, există, în fiecare caz în care o îndeplinește, o preferință sau o înclinație a sa pentru anumite consecințe intrinsec bune, prezentă în mintea sa, consecințe pe care el speră că le va avea acțiunea sa, sau o repulsie față de anumite consecințe intrinsec rele, pe care speră

să le prevină prin aceasta. În asemenea cazuri, această înclinaţie sau repulsie este, în general, o cauză parţială a acţiunii respectivului, şi le putem considera ca fiind unul din *motivele* sale. Acolo unde asemenea sentimente sunt o prezenţă însuşită pentru îndeplinirea datoriilor, nu se poate nega că starea de fapt a minţii omului respectiv, atunci când îndeplineşte acţiunea în cauză, nu conţine ceva intrinsec bun. Nu se poate nega nici că, în cazul în care o dispoziţie de a îndeplini datorii constă din dispoziţia de a fi împins spre ele de asemenea sentimente, numim acea dispoziţie o virtute. Deci în acest caz avem de-a face cu un exemplu de virtute a cărei exercitare conţine într-adevăr ceva bun în sine. Şi, în general, putem spune că ori de câte ori o virtute constă dintr-o dispoziţie de a avea anumite temeiuri, exercitarea acelei virtuţi *poate* fi intrinsec bună; cu toate că măsura bunătăţii sale poate varia nedefinit, în conformitate cu natura exactă a motivaţiilor şi a obiectului lor. Atunci, din moment ce creştinii tind să sublinieze importanţa motivaţiilor, a dispoziţiei „interne" cu care se efectuează o acţiune corectă, putem spune că aceştia aduc un serviciu real eticii. Dar trebuie remarcat că, atunci când eticienii creştini, reprezentaţi de Noul Testament, sunt lăudaţi pentru aceasta, sunt de obicei trecute cu vederea două probleme de maximă importanţă, pe care dânşii le neglijează în întregime. În primul rând, Noul Testament este preocupat în mare măsură de perpetuarea tradiţiilor profeţilor evrei, recomandând că virtuţi de genul „dreptate" şi „milă" sunt de preferat îndeplinirii simplelor obligaţii religioase rituale; şi, atâta vreme cât face asta, recomandă de fapt virtuţi care s-ar putea să fie bune *doar ca* un mijloc, exact cum sunt şi virtuţile lui Aristotel. De aceea, această caracteristică a învăţăturilor sale trebuie diferenţiată cu rigoare de aceea care constă din susţinerea unor opinii conform cărora, de exemplu, a fi furios fără nici un motiv este, în fond, tot aşa de rău cu a comite un omor. Şi, în al doilea rând, deşi Noul Testament într-adevăr apreciază anumite lucruri care sunt bune ca mijloace, şi altele care sunt bune în sine, eşuează total când este vorba de diferenţiat cele două situaţii. Deşi starea unui om furios fără motiv poate fi, într-adevăr, tot aşa de

rea în sine ca şi cea a unui ucigaş – şi în această privinţă Cristos s-ar putea să aibă dreptate – vocabularul Său ne-ar putea face să presupunem *de asemenea* că aceste stări sunt la fel de rele în toate privinţele, că *de asemenea produc* amândouă tot atât de mult rău: şi asta este pur şi simplu fals. Pe scurt, atunci când etica creştină aprobă ceva, nu face distincţie dacă aprobarea respectivă înseamnă „Acesta este un mijloc spre bine" sau „Aceasta este bine în sine"; şi de aceea laudă atât lucruri care sunt bune doar ca mijloc de parcă ar fi bune în sine, cât şi lucruri doar bune în sine de parcă ar fi bune şi ca mijloc. Mai mult, trebuie remarcat că, dacă într-adevăr etica creştină atrage atenţia asupra acelor elemente din virtuţi care sunt bune în sine, nu este în nici un caz singura care face asta. Etica lui Platon se distinge în mod deosebit prin faptul că susţine, mult mai clar şi cu mult mai multă consecvenţă decât oricare alt sistem, punctul de vedere conform căruia valoarea intrinsecă aparţine exclusiv acelor stări intelectuale care constau din iubirea de ceea ce este bun şi ura faţă de ceea ce este rău.

108. Dar (c) etica creştină se diferenţiază de cea a lui Platon prin aceea că subliniază valoarea unui motiv particular – acela care constă din emoţiile activate de ideea nu a vreunei consecinţe intrinsec bune a acţiunii în cauză, nici măcar a bunătăţii intrinseci a acţiunii înseşi, ci a corectitudinii ei. Această idee de „corectitudine" abstractă şi diversele măsuri ale emoţiilor specifice activate de ea sunt ceea ce constituie „sentimentul moral" specific sau „conştiinţa". O acţiune pare să poată fi denumită la modul cel mai propriu „intern corectă"[1] numai în virtutea faptului că agentul a considerat-o anterior corectă: ideea „corectitudinii" trebuie să fi fost prezentă în mintea lui, dar nu trebuie să se fi numărat cu necesitate printre motivele lui. Şi prin om „cu conştiinţă" se înţelege un om care, atunci când deliberează, are întotdeauna această idee în minte, şi nu acţionează pînă când nu crede că acţiunea sa este corectă.

[1] Această semnificaţie a termenului trebuie diferenţiată cu atenţie de cea în care intenţia agentului poate fi calificată drept „corectă" doar dacă rezultatele pe care le are el în vedere sunt cele mai bune posibil. (N.A.)

Prezența acestei idei și acțiunea ei în calitate de motiv a fost, cu certitudine, remarcată mult mai des și recomandată la fel de des datorită influenței creștinismului; dar este important să se observe că nu există nici o bază pentru concepția, pe care implicit o susține Kant, acesta este *unicul* motiv pe care Noul Testament îl consideră ca având valoare intrinsecă. Nu pot exista decât puține îndoieli că, atunci când Cristos ne spune „Iubiți-vă aproapele ca pe voi înșivă", El nu înțelege prin aceasta doar ceea ce Kant numește „iubire practică" – o binefacere al cărei *unic* motiv este ideea corectitudinii acestei idei sau emoția cauzată de aceasta. Printre „dispozițiile interne" cărora Noul Testament le apreciază valoarea se numără și unele incluse în ceea ce Kant numește simple „înclinații naturale", cum ar fi compasiunea etc.

Dar ceea ce avem noi de spus despre virtute, când aceasta constă dintr-o dispoziție de a fi îndepărtat spre îndeplinirea datoriilor de această idee? Pare dificil de negat că emoția activată de corectitudine ca atare nu are o anume valoare intrinsecă; și încă și mai dificil să se nege că prezența ei poate înălța valoarea anumitor întreguri în componența cărora intră. Dar, pe de altă parte, cu certitudine nu are mai multă valoare decât multe dintre motivele tratate în ultima noastră secțiune – emoțiile iubirii de lucruri într-adevăr bune în sine. În ceea ce privește afirmația lui Kant, că acesta este unicul lucru bun[1], aceasta este lipsită de consecvență în raport cu altele dintre punctele sale de vedere. Deoarece Kant cu siguranță consideră ca fiind *mai bine* să îndeplinești acțiunile spre care el susține că ne îndeamnă aceasta – anume datoriile *„de ordin material"* – decât să le omiți. Dar, dacă sunt în vreun fel mai bune, aceste acțiuni trebuie să fie mai bune fie în sine, fie ca un mijloc. Prima ipoteză ar contrazice direct afirmația că acest motiv este unicul bun, iar cea de-a doua este exclusă de Kant însuși, din moment ce el susține că nici o acțiune nu poate fi *cauza* existenței acestui motiv. Și se poate remarca de asemenea că

[1] Din câte știu eu, Kant nu enunță niciodată în mod expres acest punct de vedere, dar el este implicat e.g. în argumentația sa împotriva heteronomiei.

cealaltă pretenţie pe care o ridică în numele acesteia, anume că este *întotdeauna* bună ca mijloc, nu poate fi nici ea susţinută. Este tot atât de sigur pe cât este posibil că acţiuni foarte dăunătoare pot fi efectuate din motive de conştiinţă; şi faptul conform căruia Conştiinţa nu întotdeauna ne spune adevărul despre corectitudinea unor acţiuni. Nici nu se poate susţine măcar că acesta este *mai* util decât multe alte motive. Tot ce se poate admite este că acesta este unul din lucrurile care sunt, în general, utile.

Ceea ce mai am de spus cu privire la acele elemente ale câtorva virtuţi care sunt bune în sine, şi cu privire la măsura lor relativă de bunătate, cât şi probarea faptului că toate la un loc nu pot fi considerate ca unicul lucru bun, se poate amâna pentru capitolul următor.

109. Principalele puncte de pe parcursul acestui capitol asupra cărora doresc să atrag atenţia pot fi rezumate după cum urmează: – (1) Pun mai întâi în evidenţă modul în care subiectul care constituie preocuparea acestui capitol, anume aprecierea etică a comportamentului, ridică o întrebare absolut diferită ca gen de cele două dezbătute anterior, şi anume: (a) Care este natura acelui predicat specific eticii? şi (b) Ce gen de lucruri posedă, în sine, acest predicat? Etica practică nu întreabă „Ce ar trebui să existe?" ci „Ce ar trebui să facem?"; se întreabă ce acţiuni sunt *datorii,* ce acţiuni sunt *corecte* şi care sunt *greşite:* şi la toate aceste întrebări nu se poate răspunde decât demonstrând legătura dintre acţiunile în *cauză*, în *calitate de cauze* sau de *condiţii necesare*, cu ceea ce este bun în sine. Deci cercetările eticii practice se încadrează în totalitate în cea de-*a treia* diviziune a problemelor de etică – în acele probleme care întreabă „Ce este bun ca mijloc?" ceea ce este echivalent cu „Ce anume reprezintă un mijloc pentru atingerea binelui – care este cauza sau condiţia necesară pentru existenţa lucrurilor bune în sine?" (86–88). Dar (2) se pune această întrebare aproape exclusiv cu privire la acţiuni pe care oamenii le pot îndeplini, cu condiţia *să vrea* să o facă; şi cu privire la acestea, nu se pune doar întrebarea care dintre ele vor avea *o serie de* rezultate bune sau rele, ci care, dintre toate acţiunile

posibile de efectuat în mod voit într-un anumit moment, va produce cele mai bune rezultate *totale*. A afirma că o acţiune este o datorie este totuna cu a afirma că este o asemenea acţiune posibilă, care *întotdeauna*, în anumite circumstanţe date şi cunoscute, va produce rezultate mai bune decât oricare alta. Rezultă că acele propoziţii universale al căror obiect este datoria, departe de a fi evidente de la sine, reclamă întotdeauna să fie demonstrate, ceea ce depăşeşte capacităţile noastre de cunoaştere de la ora actuală (89–92). Dar (3) tot ce a încercat sau ce poate încerca etica este să demonstreze că anumite acţiuni, posibile volitiv, produc *în general* rezultate totale mai bune sau mai rele decât orice alternativă probabilă: şi, evident, trebuie să fie extrem de dificil de demonstrat aşa ceva cu privire la rezultatele totale, chiar dacă se ia în consideraţie numai un viitor comparativ apropiat; pe când faptul că ceea ce are cele mai bune rezultate într-un asemenea viitor apropiat va avea şi cele mai bune rezultate pe ansamblu este o concepţie care necesită o investigaţie de care încă nu a avut vreodată parte. Dacă asta este adevărat şi dacă, în consecinţă, dăm numele de „datorii" acţiunilor care *în general* produc rezultate totale mai bune în viitorul apropiat decât oricare alternativă posibilă, s-ar putea să fie cu putinţă să se probeze că vreo câteva, puţine, dintre cele mai uzuale reguli privind datoriile sunt adevărate, dar *numai în anumite condiţii* de dezvoltare socială, care pot fi mai mult sau mai puţin universal prezente pe parcursul istoriei; şi o asemenea probare nu este posibilă *în unele cazuri* decât dacă se poate aprecia corect ce lucruri sunt bune sau rele în sine – subiect pe care filozofii eticii încă nu l-au abordat. Cu privire la acţiunile a căror utilitate *generală* a fost astfel probată, se poate spune că individul trebuie să le îndeplinească *întotdeauna;* dar în alte situaţii, în care există de obicei reguli, individul ar trebui mai degrabă să estimeze rezultatele probabile din cazul său particular, ghidat de o concepţie corectă despre lucrurile care sunt intrinsec bune sau rele (93–100). Pentru a se putea demonstra despre o acţiune că este o datorie, trebuie să se demonstreze că aceasta satisface condiţiile anterioare; dar acţiunile numite „datorii" nu satisfac aceste condiţii în

vreo măsură mai mare decât cele numite „expediente" sau decât acțiunile „din interes": numindu-le „datorii" nu înțelegem prin aceasta decât că ele însumează și o serie de alte proprietăți, care nu țin de etică. Similar, prin „virtute" se înțelege în principal o dispoziție permanentă de a îndeplini „datorii" în acest sens restrâns: și în consecință o virtute, dacă este într-adevăr o virtute, trebuie să fie bună ca *mijloc*, în sensul că satisface condițiile anterioare; dar nu este mai bună ca mijloc decât dispozițiile care nu sunt calificate ca virtuoase; în general nu are nici o valoare în sine; și, atunci când are, este departe de a fi unicul lucru bun, sau cel *mai bun* dintre cele bune. Ca urmare, „virtutea" nu este, așa cum se susține de obicei, un predicat etic unic, o noțiune aparținând exclusiv eticii (101–109).

CAPITOLUL VI

IDEALUL

110. Titlul acestui capitol este ambiguu. Când numim o stare de fapt „ideală" putem înţelege prin asta trei lucruri distincte, care au în comun doar atât: că întotdeauna prin asta dorim să înţelegem, despre starea de fapt în discuţie, nu numai că este bună în sine, dar că este bună în sine într-o măsură mult mai mare decât multe alte lucruri. Primul dintre aceste înţelesuri ale noţiunii de „ideal" este (1) acela cu care cuvântul „Ideal" este cel mai corect asociat. Prin acest lucru se înţelege că este *cea mai bună* stare de fapt *de conceput*, un Summum Bonum sau Binele Absolut. Acesta este sensul în care o concepţie corectă asupra Raiului ar putea fi o concepţie corectă despre Ideal: înţelegem prin Ideal o stare de fapt care este absolut perfectă. Dar această concepţie poate fi foarte clar diferenţiată de a doua, anume (2) aceea de cea mai bună stare de fapt *posibilă* pe această lume. Această a doua concepţie poate fi identificată cu ceea ce a fost frecvent numit în filozofie „Binele Omenesc", sau *scopul ultim* spre care ar trebui să fie dirijate acţiunile noastre. Acesta este sensul în care Utopiile sunt considerate a fi Idealuri. Constructorul unei Utopii poate presupune posibile multe lucruri, care de fapt sunt imposibile; dar el pleacă întotdeauna de la premisa că anumite lucruri, cel puţin, sunt făcute imposibile de chiar legile naturii, şi de aceea construcţia lui diferă esenţial de una care neglijează complet toate legile naturale, oricât de certe ar fi ele. În orice eventualitate întrebarea „Care este cea mai bună stare de fapt pe care o putem realiza?" este absolut diferită de întrebarea „Care ar fi cea mai bună stare de fapt de conceput?" Dar, în al treilea rând, am putea să înţelegem atunci când numim o stare de fapt „ideală" doar (3) că este bună în sine într-o foarte mare măsură. Şi este evident că întrebarea ce lucruri sunt „ideale" în acest sens este una la care trebuie să se răspundă înainte de a

avea pretenţii că putem lămuri ce este Binele, Absolut sau Omenesc. De acest Ideal, în acest al treilea sens, se va ocupa capitolul de faţă. Obiectivul său principal este să ajungă la un răspuns pozitiv la întrebarea fundamentală a eticii – întrebarea: „Care lucruri sunt bune sau scopuri în sine?" La această întrebare nu am obţinut până acum decât un răspuns negativ: răspunsul că plăcerea nu este *unicul lucru bun*.

111. Tocmai am spus că de un răspuns corect la această întrebare trebuie să depindă răspunsul corect la alte două întrebări, Ce este Binele Absolut? şi Ce este Binele Omenesc?; şi înainte de a continua să o dezbatem, poate că ar fi mai bine să reliefăm legătura dintre ea şi aceste două întrebări.

(1) Este perfect posibil ca Binele Absolut să fie compus integral din calităţi pe care nici măcar nu ni le putem imagina. Aceasta este posibil deoarece, deşi cunoaştem cu certitudine un mare număr de lucruri care sunt bune-în-sine, şi bune într-o mare măsură, totuşi ceea ce este cel mai bun nu conţine cu necesitate absolut toate lucrurile bune care există. Că aşa stau lucrurile rezultă din principiul explicat în Cap. I (§ 18–22), căruia i s-a propus acolo să i se dea numele de „principiul unităţilor organice". Acest principiu este că valoarea intrinsecă a întregului nu este nici identică, nici direct proporţională cu suma valorilor părţilor sale. Din aceasta rezultă că, deşi pentru a obţine cea mai mare sumă posibilă de valori în părţile sale, Idealul ar trebui să conţină cu necesitate toate lucrurile care au o valoare intrinsecă într-o măsură oarecare, totuşi întregul care conţine toate aceste părţi s-ar putea să nu fie la fel de valoros ca vreun alt întreg, din care anumite bunuri pozitive sunt omise. Dar dacă un întreg, care nu conţine toate bunurile pozitive, poate fi totuşi mai bun decât un întreg care le conţine pe toate, rezultă că cel mai bun întreg *poate* să fie unul care nu conţine nici unul dintre bunurile pozitive cu care suntem noi obişnuiţi.

De aceea, este *posibil* ca să nu putem descoperi ce este Idealul. Dar este clar că, deşi această posibilitate nu poate fi negată, nimeni nu poate avea vreun drept să afirme că acesta nu este realizabil – că Idealul este ceva de neimaginat. Nu putem judeca valorile comparative ale lucrurilor decât dacă ne

putem imagina, măcar, acele lucruri. De aceea, nu putem fi îndreptățiți să afirmăm că ceva, ce nu ne putem imagina, ar fi mai bun decât o serie de lucruri pe care ni le putem imagina; deși nu suntem îndreptățiți nici să negăm posibilitatea că așa s-ar putea să stea lucrurile. În consecință căutarea noastră în privința Idealului trebuie să se limiteze la căutarea aceluia dintre toate întregurile compuse din elemente cunoscute nouă, care pare să fie mai bun decât oricare altul. Nu vom fi niciodată îndreptățiți să presupunem că acest întreg reprezintă Perfecțiunea, dar vom fi îndreptățiți să afirmăm că este *mai bun* decât oricare altul care poate să fie prezentat drept un oponent.

Dar, din moment ce orice lucru despre care putem avea vreun *motiv* să-l considerăm ideal trebuie să fie compus din lucruri care ne sunt cunoscute, este clar că o evaluare comparativă a acestora trebuie să fie principalul nostru instrument de a decide ce anume este ideal. Cel mai bun ideal pe care-l putem construi va fi acea stare de fapt care conține cel mai mare număr de lucruri având valoare pozitivă, și care nu conține nimic rău sau indiferent – *cu condiția ca* prezența nici unuia dintre aceste bunuri, sau absența lucrurilor rele sau indiferente, să nu pară că poate diminua valoarea întregului. Și, în fond, principalul defect al unor asemenea încercări de construire a unui Ideal, așa cum au fost ele făcute de filozofi – de a înfățișa Împărăția Cerurilor sau de a înfățișa Divinitatea – par să constea din faptul că ele omit multe lucruri de foarte mare valoare pozitivă în ansamblu. Acolo unde așa stau lucrurile, putem afirma cu convingere că idealul propus nu este un ideal. Și trecerea în revistă a bunurilor pozitive, la care sunt pe punctul de a purcede, va demonstra, sper, că nici unul dintre idealurile propuse până acum nu sunt satisfăcătoare. Marile bunuri pozitive sunt, așa cum se va vedea, atât de numeroase, încât orice întreg care le va conține pe toate trebuie să fie de o complexitate fantastică. Și deși acest lucru face să fie dificil sau, omenește vorbind, imposibil să se decidă ce este Idealul, care este absolut cea mai bună stare de fapt imaginabilă, este suficient să condamne acele Idealuri, care sunt formate prin omisiune, fără să ducă la urmări vizibile, drept consecință a

unor asemenea omisiuni. Filozofii par să fi căutat întotdeauna *cel mai bun* dintre lucrurile singulare; neglijând faptul că un întreg compus din două mari bunuri, chiar dacă unul dintre acestea este evident inferior celuilalt, poate fi adeseori, în sine, evident superior amândurora.

(2) Pe de altă parte, Utopiile – încercările de a descrie Raiul pe Pământ – suferă de obicei nu numai din această cauză, ci şi datorită defectului contrariu. Ele sunt de obicei construite pe principiul simplei omisiuni a marilor rele pozitive, care există în prezent, datorită evaluării absolut inadecvate referitor la bunătatea conţinută în ele: aşa numitele bunuri, care sunt apreciate, sunt, în cea mai mare parte, lucruri care, în cel mai bun caz, nu sunt altceva decât simple mijloace pentru dobândirea binelui – lucruri, cum ar fi libertatea, *fără de care*, probabil, nimic bun nu poate exista pe această lume, dar care nu sunt o valoare în sine şi despre care, în nici un caz, nu se poate susţine cu certitudine că produc ceva de valoare. Bineînţeles, este necesar, pentru scopurile autorilor, al căror obiectiv este doar să construiască ceva ce poate fi considerat cel mai bun lucru posibil pe această lume, ca ei să includă obligatoriu, în stările de fapt pe care le descriu, multe lucruri care în sine sunt indiferente, dar care, conform legilor naturale, par să fie absolut necesare pentru existenţa oricărui lucru care este bun. Dar, de fapt, dânşii sunt capabili să includă multe lucruri, a căror necesitate nu este în nici un caz pregnantă, datorită ideii greşite că aceste lucruri sunt bune-în-sine, şi nu doar, aici şi acum, mijloace în sensul obţinerii binelui: în timp ce, pe de altă parte, dânşii omit din descrierile respective mari bunuri pozitive, a căror obţinere pare să fie tot atât de posibilă ca şi a multora din schimbările recomandate de dânşii. Asta înseamnă că erorile acestor concepţii despre Binele Omenesc nu constau numai, aşa cum se întâmplă cu cele despre Binele Absolut, din omiterea unor bunuri de mare valoare, ci şi din includerea unora care sunt indiferente; şi ele atât omit cât şi includ în cazuri în care limitările impuse de necesităţi naturale, prin luarea în consideraţie a cărora se diferenţiază net de conceptele despre Binele Absolut, nu justifică nici omisiuni, nici

includeri. De fapt, este evident că pentru a decide corect spre ce stare de fapt ar trebui să tindem, nu trebuie să examinăm numai ce rezultate avem posibilitatea sau suntem în stare să obţinem, ci de asemenea şi care, dintre rezultatele egal posibile, va avea cea mai mare valoare. Şi în privinţa acestei cercetări, evaluarea comparativă a bunurilor cunoscute nu are o influenţă cu nimic mai puţin importantă decât în cazul investigaţiilor legate de Binele Absolut.

112. Metoda care trebuie întrebuinţată pentru a decide în privinţa întrebării „Ce lucruri au valoare absolută şi în ce măsură?" a fost deja explicată în Cap. III (§ 55, 57). Pentru a ajunge la un răspuns corect la prima parte a acestei întrebări, este necesar să se examineze ce lucruri sunt astfel încât, dacă ar exista doar ele *prin ele însele*, în izolare absolută, ar trebui să considerăm totuşi că existenţa lor este bună; şi, pentru a decide în privinţa *măsurii relative* a valorii diferitelor lucruri, trebuie, similar, să examinăm ce valoare comparativă pare să fie ataşată de existenţa izolată a fiecăruia dintre ele. Întrebuinţând această metodă, ne vom feri de două erori, care par să fie cauzele principale care au viciat concluzii anterioare în domeniu. Prima dintre acestea este (1) aceea constând din a presupune că ceea ce pare absolut necesar, aici şi acum, pentru existenţa oricărui lucru bun – fără de care nu ne-am putea descurca – este, prin aceasta, bun în sine. Dacă izolăm asemenea lucruri, care sunt simple mijloace pentru dobândirea binelui, şi presupunem că există o lume în care nu sunt decât ele singure, şi nimic altceva decât ele, lipsa lor de valoare intrinsecă devine evidentă. Şi, a doua, este eroarea mult mai subtilă (2) care constă din neglijarea principiului unităţii organice. Această eroare se comite atunci când se presupune că, dacă o parte a unui întreg nu are valoare intrinseă, valoarea -acelui întreg este obligatoriu să rezide numai în celelalte părţi ale sale. În acest fel s-a ajuns să se presupună de obicei că, dacă toate întregurile valoroase ar putea fi considerate ca având doar o proprietate comună şi numai una, întregurile trebuie să fie valoroase exclusiv deoarece ele posedă această proprietate; şi iluzia aceasta este puternic întărită dacă proprietatea comună în chestiune

pare, considerată în sine, să aibă mai multă valoare decât alte părţi ale unor astfel de întreguri, considerate în sine. Dar, dacă vom examina proprietatea în discuţie *izolat*, şi apoi o vom compara cu întregul din care face parte, va fi uşor de observat că, *existând în sine*, proprietatea respectivă nu are nici pe departe tot atât de multă valoare ca întregul căruia îi aparţine. De aceea, dacă vom compara valoarea unei anumite cantităţi de plăcere, existând absolut *izolat,* cu valoarea unor „desfătări" conţinând o cantitate de mulţumire absolut egală, devine evident faptul că „desfătarea" este mult mai bună decât plăcerea şi, de asemenea, în unele cazuri, că este mult mai rea. Într-un asemenea caz este clar că „desfătarea" nu-şi datorează valoarea doar plăcerii pe care o conţine, deşi se poate considera uşor că aşa stau lucrurile, când examinăm doar ceilalţi constituenţi ai desfătării, şi ni se pare că, fără plăcere, ei nu ar avea absolut nici o valoare. Acum este evident că dimpotrivă, întreaga „desfătare" îşi datorează valoarea absolut în egală măsură prezenţei celorlalţi constituenţi, *chiar dacă* poate fi adevărat că plăcerea este unicul constituent care are vreo valoare în sine. Şi similar, dacă ni se spune că toate lucrurile îşi datorează valoarea doar faptului că sunt „realizări ale adevăratului sine", putem respinge cu uşurinţă această afirmaţie, întrebându-ne dacă predicatul etic numit „a realiza adevăratul sine", presupunând că aşa ceva există de unul singur, are vreo valoare oarecare. Fie *lucrul* numit „a realiza adevăratul sine" are valoare intrinsecă, fie nu are; şi dacă are, atunci cu certitudine această valoare nu este datorată doar faptului că realizează adevăratul sine.

113. Dacă acum utilizăm această metodă a izolării absolute şi ne ferim de aceste erori, este clar că întrebarea la care avem de răspuns este de departe mai puţin dificilă decât ne lasă să bănuim controversele din etică. Într-adevăr, odată ce semnificaţia întrebării este clar înţeleasă, răspunsul la ea, în punctele lui principale, pare să fie atât de evident, încât există riscul să pară o simplă platitudine. De departe cel mai valoros lucru pe care-l cunoaştem sau pe care ni-l putem imagina sunt anumite stări de conştientizare, care pot fi în mare descrise ca

plăcerile relaţiilor interumane şi desfătarea în faţa obiectelor frumoase. Probabil că nimeni, care şi-a pus o asemenea întrebare, nu s-a îndoit vreodată că afecţiunea personală şi aprecierea a ceea ce este frumos în Artă sau în Natură sunt lucruri bune în sine; nici nu pare probabil, dacă luăm în consideraţie strict ce lucruri merită să fie avute *pur şi simplu de dragul lor înşile,* că va considera cineva că există altceva ce are măcar pe departe o valoare tot atât de mare ca lucrurile incluse sub aceste două titluri. Am insistat eu însumi în Cap. III (§ 50) că simpla existenţă a ceea ce este frumos pare să aibă o cât *de mică* valoare intrinsecă; dar consider că este indubitabil că profesorul Sidgwick are dreptate când susţine, în privinţa celor ce le discutăm acum, că o asemenea simplă existenţă a ceea ce este frumos are valoare, atât de mică încât poate fi neglijabilă, în comparaţie cu cea care este ataşată *conştientizării* frumuseţii. Despre acest adevăr simplu se poate spune, într-adevăr, că el este universal recunoscut. Ceea ce nu se recunoaşte este că acesta este adevărul ultim şi fundamental al filozofiei morale. Că numai de dragul acestor lucruri – adică pentru ca la un moment dat să existe pe cât de multe pot să existe – poate găsi cineva *la raison d'être,* justificarea de a îndeplini vreo datorie publică sau personală; că acestea – aceste întreguri complexe în sine, şi nu vreun constituent sau vreo caracteristică a lor – sunt ceea ce formează scopul raţional ultim al acţiunilor umane şi unicul criteriu de progres social: acestea par să fie adevăruri în general trecute cu vederea.

Că sunt adevăruri – că afecţiunea personală şi desfătarea estetică includ absolut *toate* cele mai mari, şi *de departe* cele mai mari bunuri pe care ni le putem imagina, va reieşi, sper, mult mai clar în cursul analizei lor, la care voi proceda în continuare. Toate lucrurile pe care eu înţeleg să le includ în denumirile anterioare sunt *unităţi organice* extrem de complexe; şi prin discutarea consecinţelor care decurg din acest fapt, şi a elementelor din care sunt compuse, am speranţa să reuşesc, în acelaşi timp, atât să-mi confirm cât şi să-mi definesc poziţia.

114. I. Propun să încep prin a examina ceea ce eu am numit plăceri estetice, din moment ce cazul afecţiunilor per-

sonale prezintă oarecari complicaţii suplimentare. Este, cred eu, universal admis că aprecierea corespunzătoare a unui obiect frumos este un lucru bun în sine; şi întrebarea mea este: Care sunt elementele principale incluse într-o astfel de apreciere?

(1) Este clar că în acele cazuri de apreciere estetică pe care le considerăm cele mai valoroase este inclusă nu numai o simplă cunoaştere a ceea ce este frumos într-un obiect, ci de asemenea un gen de sentiment sau de emoţie. Nu este suficient ca un om să vadă doar calităţile frumoase dintr-o pictură şi să ştie că ele sunt frumoase pentru ca aceasta să-i creeze o stare intelectuală de înaltă apreciere a ei. Insistăm ca el să şi *aprecieze* frumuseţea a ceea ce vede şi a ceea ce cunoaşte că este frumos – ca el să-i simtă şi să-i vadă *frumuseţea.* Şi prin aceste expresii noi înţelegem cu siguranţă că acel om ar trebui să aibă o emoţie corespunzătoare faţă de calităţile frumoase cu care intră în contact. Poate este cazul să considerăm că toate emoţiile estetice au unele calităţi comune; dar este sigur că diferenţierea emoţiilor pare să corespundă genului de frumuseţe percepută: şi spunând că diferite emoţii *sunt corespunzătoare* unor diferite genuri de frumuseţe, înţelegem că întregul care este format prin conştientizarea acelui gen de frumuseţe *împreună cu* emoţiile corespunzătoare acesteia, este mai bun decât dacă s-ar resimţi vreo altă emoţie pe parcursul contemplării acelui obiect frumos. În consecinţă avem de-a face cu o mare varietate de emoţii diferite, fiecare dintre ele fiind un constituent necesar în anumite stări de conştientizare pe care le apreciem ca fiind bune. Toate aceste emoţii sunt elemente esenţiale în marile bunuri pozitive; ele sunt *părţi* ale unor întreguri organice care au valoare intrinsecă mare. Dar este important să se remarce că aceste întreguri sunt organice, şi că, din aceasta, nu rezultă că emoţiile *în sine* ar avea vreo valoare oarecare, nici măcar că, dacă ar fi îndreptate spre un alt obiect, întregul astfel format nu ar putea să fie un rău pozitiv. Şi, în fond, se pare că este cazul să diferenţiem elementul emoţional în aprecierea estetică, de elementul cognitiv, care o însoţeşte şi care este, de fapt, considerat în mod curent ca o parte a emo-

ţiei; şi dacă analizăm ce valoare are acest element emoţional, *existând prin el însuşi izolat*, doar cu greu putem considera că are vreo valoare mare, chiar dacă are o oarecare valoare. Pe când, dacă aceleaşi emoţii ar fi îndreptate spre un obiect diferit, dacă, de exemplu, sunt resimţite în faţa unui obiect care este pozitiv urât, întreaga stare de conştientizare este, cu siguranţă, adeseori pozitiv rea, într-o foarte mare măsură.

115. (2) Pe parcursul ultimului paragraf am reliefat cele două fapte, anume că prezenţa unor emoţii oarecare este necesară pentru a da valoare într-adevăr înaltă unei stări de apreciere estetică, şi că, pe de altă parte, aceste aceleaşi emoţii, în sine, pot avea foarte puţină valoare, sau chiar deloc: rezultă că aceste emoţii dau întregului din care fac parte o valoare cu mult mai mare decât cea pe care o posedă ele însele. Acelaşi lucru este evident adevărat cu privire la elementul cognitiv care trebuie combinat cu aceste emoţii pentru a forma aceste întreguri de mare valoare; şi prezentul paragraf va încerca să definească ceea ce se înţelege prin acest element cognitiv, în aşa fel încât să ne putem feri de orice posibilă neînţelegere. Când discutăm despre a vedea un obiect frumos sau, mai general, despre cunoaşterea sau conştientizarea unui obiect frumos, putem înţelege prin aceste expresii ceva ce nu constituie parte a nici unui întreg valoros. Există o ambiguitate în utilizarea termenului de „obiect" care a fost probabil responsabilă de atât de multe erori enorme în filozofie şi psihologie de câte poate fi responsabilă o cauză singulară. Această ambiguitate se poate detecta uşor prin examinarea enunţului sau formulării care, deşi este o contradicţie în termeni, este evident adevărată; Că atunci când un om vede o pictură frumoasă, s-ar putea ca el să nu vadă absolut nimic frumos. Ambiguitatea constă din faptul că prin „obiectul" vederii (sau cunoaşterii) se pot înţelege fie acele calităţi care sunt percepute cu vederea în realitate, sau toate calităţile pe care le posedă lucrul văzut. De aceea în cazul nostru: când se spune că pictura este frumoasă, se înţelege că ea conţine calităţi care sunt frumoase; când se spune că omul vede pictura, se înţelege că el vede un mare număr dintre calităţile conţinute în pictură; şi când se spune că,

cu toate acestea, el nu vede nimic frumos, se înţelege că nu vede acele calităţi ale picturii care sunt frumoase. De aceea, când eu vorbesc de cunoaşterea unui obiect frumos ca element esenţial într-o apreciere estetică valoroasă, trebuie să se considere că înţeleg prin asta *doar* cunoaşterea *calităţilor frumoase* pe care le posedă acel obiect, şi nu cunoaşterea *altora* dintre calităţile pe care le posedă obiectul respectiv. Şi această diferenţiere trebuie la rândul ei diferenţiată cu mare grijă de cealaltă diferenţiere exprimată anterior prin termenii distincţi „a vedea frumuseţea unui lucru" şi „a-i vedea calităţile lui frumoase". Prin „a vedea frumuseţea unui lucru" înţelegem de obicei a avea o emoţie îndreptată spre calităţile lui frumoase; pe când în „a vedea calităţile frumoase" nu includem nici un fel de emoţii. Prin elementul cognitiv, care este tot atât de necesar ca şi emoţiile pentru existenţa unei aprecieri valoroase, eu înţeleg doar cunoaşterea de fapt sau conştientizarea unora sau a tuturor *calităţilor frumoase* ale obiectului – adică a unora sau a tuturor acelor elemente ale obiectului care posedă vreo frumuseţe pozitivă. Că un asemenea element cognitiv este esenţial pentru existenţa unui întreg valoros se poate vedea uşor dacă ne punem întrebarea: Ce valoare trebuie să atribuim emoţiei corespunzătoare activată de audiţia *Simfoniei a V-a* a lui Beethoven, dacă acea emoţie ar fi complet neînsoţită de vreo conştientizare, fie a notelor, fie a legăturilor melodice şi armonice dintre ele? Şi că simpla *audiţie* a acestei simfonii, chiar însoţită de emoţiile corespunzătoare, nu este suficientă, se poate vedea uşor, dacă examinăm care ar fi starea unui om care ar auzi toate notele, dar care *nu* ar fi conştient de vreuna din aceste legături melodice şi armonice, care sunt necesare pentru a constitui fie şi cele mai mici elemente ale simfoniei.

116. (3) Legată de diferenţierea anterioară, dintre „obiect" în sensul calităţilor avute în vedere, şi „obiect" în sensul întregului lucru care posedă calităţile avute în vedere, este o altă diferenţiere de cea mai mare importanţă pentru o analiză corectă a constituenţilor necesari pentru un întreg valoros. Se consideră de obicei – şi este corect – că a vedea frumuseţe într-un

lucru care nu este frumos este într-un fel inferior față de a vedea frumusețe în ceea ce este într-adevăr frumos. Dar în sintagma „a vedea frumusețe în ceea ce nu este frumos" pot fi incluse două fenomene diferite, două fapte de valori foarte diferite. Prin aceasta putem înțelege *fie* atribuirea unor calități într-adevăr frumoase unui obiect care nu le posedă, *fie* a simți, față de niște calități pe care obiectul le posedă dar care în realitate nu sunt frumoase, emoții care corespund unor calități într-adevăr frumoase. Ambele aceste fenomene apar cu o frecvență foarte ridicată; și în cele mai multe exemple de emoții ambele apar, fără nici un dubiu, împreună: dar este evident că sunt absolut distincte, și diferențierea lor este de cea mai mare importanță pentru o corectă estimare a valorilor. Prima poate fi numită o eroare de apreciere, iar cea de pe urmă o eroare de gust; dar este important să se remarce că „eroarea de gust" implică de obicei o falsă apreciere *de valoare;* pe când „eroarea de apreciere" este doar o apreciere falsă *a faptului în sine.*

Acum, cazul pe care eu l-am numit eroare de gust, anume cel în care calitățile actuale pe care le admirăm (fie că „obiectul" le posedă sau nu) sunt urâte, nu poate în nici un caz să aibă vreo valoare, exceptând cea care aparține emoției *în sine;* și în cele mai multe cazuri, dacă nu în toate, este un rău pozitiv considerabil. Deci în acest sens este indubitabil corect să considerăm că a vedea frumusețe într-un obiect care nu este frumos este ceva inferior față de a vedea frumusețe acolo unde aceasta într-adevăr există. Dar celălalt caz este cu mult mai dificil. În acest caz este prezent tot ce am menționat eu până acum ca necesar pentru a constitui un bun pozitiv de mare valoare: există o cunoaștere a calităților într-adevăr frumoase, împreună cu o emoție corespunzătoare față de aceste calități. De aceea, nu poate fi nici un dubiu că avem de-a face cu un bun pozitiv de valoare mare. Dar mai există și altceva; anume o credință că aceste calități frumoase există, și că ele există având o anumită relație cu alte lucruri – anume cu niște proprietăți ale obiectului căruia noi îi atribuim aceste calități: iar obiectul acestei credințe este fals. Și ne putem întreba, cu privire la întregul astfel constituit, dacă prezența acestei credințe,

şi faptul că ceea ce se crede este fals, au ca rezultat vreo diferenţă în ceea ce priveşte valoarea sa. Obţinem astfel trei cazuri şi este foarte important să se determine valoarea relativă pentru fiecare în parte. Acolo unde atât cunoaşterea calităţilor frumoase cât şi emoţiile corespunzătoare sunt prezente putem de asemenea să mai avem fie (1) o credinţă în existenţa acestor calităţi, al căror obiect – adică faptul că ele există – este adevărat: fie (2) o simplă cunoaştere, neînsoţită de credinţă, când este (a) adevărat, (b) fals, că obiectul cunoaşterii – adică acele calităţi frumoase – există; fie (3) o credinţă în existenţa calităţilor frumoase, când ele nu există. Importanţa acestor cazuri rezidă în faptul că cel de-al doilea defineşte plăcerea imaginativă, incluzând o mare parte a aprecierii acelor lucrări de artă care sunt *reprezentative;* pe când primul pune în contrast cu acestea aprecierea a ceea ce este frumos în natură şi afecţiunile omeneşti; şi este posibil ca şi iubirea de Dumnezeu, în cazul unui credincios, să se încadreze tot aici.

117. Acum, toate aceste trei cazuri, după cum am spus, au ceva în comun, anume că, în toate, avem de-a face cu cunoaşterea unor calităţi într-adevăr frumoase, împreună cu emoţii corespunzătoare faţă de aceste calităţi. De aceea, eu cred că este indubitabil (şi nimeni nu se îndoieşte de obicei de asta) că toate trei includ bunuri pozitive valoroase; toate sunt lucruri despre care suntem convinşi că merită să le avem doar de dragul lor însele. Şi cred că valoarea celui de-al doilea, în oricare din subdiviziunile sale, este exact aceeaşi cu valoarea elementului comun pentru toate trei. Cu alte cuvinte, în cazul unei aprecieri pur imaginative, nu avem de-a face decât cu simpla cunoaştere a unor calităţi într-adevăr frumoase împreună cu emoţiile corespunzătoare; şi problema dacă obiectul există sau nu, pare aici, unde nu există nici o credinţă fie în existenţa fie în nonexistenţa sa, să nu aibă nici o importanţă pentru valoarea stării globale. Dar mie mi se pare că celelalte două cazuri diferă, într-adevăr, din punct de vedere al valorii intrinseci atât de acesta, cât şi între ele, chiar dacă obiectul cunoaşterii şi emoţiile corespunzătoare trebuie să fie identice în toate cele trei cazuri. Eu cred că prezenţa suplimentară a cre-

dinţei în realitatea obiectului face ca starea globală să fie mult mai bună, dacă credinţa este adevărată; şi mai rea, dacă credinţa este falsă. Pe scurt, acolo unde este credinţă, în sensul că într-adevăr credem în existenţa Naturii şi a cailor, şi *nu* credem în existenţa unui peisaj ideal şi a inorogilor, a*devărul* a ceea ce este crezut nu are prea mare importanţă din punct de vedere al valorii întregului organic. Dacă aşa stau lucrurile, atunci am reuşit să reabilităm credinţa conform căreia *cunoaşterea*, în sensul obişnuit al cuvântului, diferenţiat pe de-o parte de credinţa în ceea ce este fals, şi pe de altă parte de simpla conştientizare a ceea ce este adevărat, contribuie, într-adevăr, la valoarea intrinsecă – există cel puţin câteva cazuri în care prezenţa sa, ca o parte, face ca întregul să fie mai valoros decât ar fi fost fără ea.

Acum cred că nu mai poate exista nici o îndoială că într-adevăr noi considerăm că există o diferenţă de valoare, aşa cum am indicat de altfel, între cele trei cazuri aflate în discuţie. Credem că o contemplare emoţională a unui peisaj natural, presupunând că este vorba de calităţi la fel de frumoase, este într-un fel o stare mai bună de fapt decât în cazul unui peisaj pictat: credem că lumea ar fi mult îmbunătăţită dacă am putea substitui celor mai bune lucrări de artă reprezentativă obiecte *reale*, la fel de frumoase. Şi similar, considerăm că afecţiunea sau admiraţia greşit direcţionate, chiar când eroarea implicată este o simplă eroare de apreciere şi nu o eroare de gust, este într-un fel o nefericire. Şi mai mult, cel puţin acei care au un puternic respect faţă de adevăr, sunt înclinaţi să considere că o simplă contemplare poetică a Împărăţiei Cerurilor *ar fi* superioară celei a credinciosului practicant, dacă ar fi adevărat că Împărăţia Cerurilor nu există şi nici nu va exista în realitate. Cele mai multe persoane, după o apreciere reflexivă lucidă, vor simţi o oarecare ezitare chiar şi doar în a manifesta preferinţă spre fericirea unui nebun, convins că lumea este ideală, faţă de condiţia unui poet care-şi imaginează o lume ideală, sau faţă de plăcerea personală şi aprecierea resimţită în prezenţa unor lucruri ceva mai puţin valoroase, dar care într-adevăr există şi vor exista. Dar, pentru a ne asigura că aceste

aprecieri sunt într-adevăr aprecieri legate de valoarea intrinsecă a chestiunilor în discuție, și pentru a ne declara satisfăcuți că sunt corecte, este necesar să facem o distincție clară între problema noastră, și alte două, care pot avea o influență extrem de importantă asupra aprecierii globale a cazurilor discutate.

118. În primul rând (a) este clar că, atunci când credem în ceva, problema dacă ceea ce credem este fals sau adevărat va avea o influență de cea mai mare importanță asupra valorii credinței noastre *ca mijloc.* Atunci când credem în ceva, suntem capabili să acționăm asupra credinței noastre, într-un mod în care nu acționăm asupra cunoașterii evenimentelor dintr-un roman. De aceea, adevărul obiectului credinței noastre este foarte important în a preveni durerile dezamăgirii și consecințe eventual mai serioase. Și s-ar putea considera că un atașament greșit direcționat este nefericit fie și numai pentru acest unic motiv: că ne face să contăm pe rezultate pe care natura reală a obiectului lui nu este în stare să le asigure. Tot așa Iubirea de Dumnezeu, în care, de obicei, se consideră inclusă credința că El va permite accesul la anumite consecințe ale acțiunilor noastre, fie în această viață, fie în cea viitoare, pe care mersul naturii nu ne oferă nici un motiv să le considerăm îndreptățite, îl pot face pe credincios să îndeplinească acțiuni ale căror consecințe actuale, presupunând că un asemenea Dumnezeu nu există, pot fi mult mai rele decât dacă le-ar fi efectuat din alte motive: și s-ar putea crede că acesta este singurul motiv (deoarece este unul suficient) pentru care ar trebui să ezităm să încurajăm Iubirea de Dumnezeu, în absența unei dovezi că El există. Și similar, se poate considera că singurul motiv pentru care frumusețea din natură trebuie să fie considerată superioară unui tablou sau unui produs imaginar de frumusețe egală este acela că existența reală a acesteia va produce o permanență mărită și o frecvență de contemplare emotivă superioară a acelei frumuseți de către noi. Într-adevăr, este sigur că principala importanță a celei mai mari părți din *cunoaștere* – a adevărului despre cele mai multe dintre lucrurile în care cre-

dem – constă, pe această lume, în avantajele ei intrinseci: valoarea ei imensă ca o cale.

Şi în al doilea rând, (b) se poate întâmpla ca existenţa a ceea ce contemplăm să fie în sine un bun pozitiv de mare valoare, astfel încât, doar din acest motiv, starea de fapt prezentată atunci când spunem că obiectul emoţiilor noastre într-adevăr există, va fi intrinsec superioară celei în care acesta nu există. Această motivaţie a superiorităţii este, neîndoielnic, de mare importanţă în cazul afecţiunilor omeneşti, când obiectul admiraţiei noastre constă din calităţile mentale ale unei persoane admirabile; deoarece dacă două asemenea persoane există, este cu mult mai bine decât dacă există doar una singură: şi aceasta permite şi discriminarea admirării naturii neînsufleţite de cea a reprezentărilor ei în artă, în aşa fel încât să nu atribuim decât o valoare redusă existenţei unui obiect frumos, considerat separat de fenomenul contemplării lui. Dar este de remarcat că acest motiv nu poate evidenţia vreo diferenţă de valoare între cazurile în care un adevăr este obiectul unei credinţe şi cel în care acesta este obiectul unui proces de cunoaştere, fără să mai fie implicată vreo credinţă. Cu alte cuvinte, în ceea ce priveşte acest motiv, diferenţa dintre cele două subdiviziuni a celei de-a doua clase a noastră (cea a contemplării imaginative) este la fel de mare ca aceea existentă între prima clasă şi cea de-a doua subdiviziune a celei de-a doua clase. Superioritatea simplului fenomen de *cunoaştere* a unui obiect frumos, când acel obiect se întâmplă să şi existe, asupra aceleiaşi cunoaşteri, când obiectul nu există, este, din acest punct de vedere, la fel de mare ca aceea a *cunoaşterii* unui obiect frumos faţă de simpla lui imaginare.

119. Aceste două motive de a introduce discriminări între valorile celor trei cazuri pe care le examinăm trebuie, spun eu, diferenţiate cu grijă de acela a cărui validitate o cercetez acum, dacă este să obţinem un răspuns corect la acesta din urmă. Întrebarea pe care mi-o pun este aceasta: Dacă *întregul* constituit prin faptul că există o contemplare emoţională a unui obiect frumos, despre care se crede şi este *real*, nu-şi trage o parte din valoarea ei din faptul că obiectul chiar *este*

real. Mă întreb dacă valoarea acestui întreg, ca un *întreg*, nu este mai mare decât cea a celor care diferă de el, fie prin absența credinței, cu sau fără adevăr, fie, credința fiind prezentă, prin simpla absență a adevărului. Nu mă întreb nici dacă nu le este superior ca mijloc (ceea ce cu siguranță este), nici dacă nu s-ar putea să conțină *o parte* mai valoroasă, anume existența obiectului în cauză. Întrebarea mea este doar dacă existența obiectului nu constituie o adăugire la valoarea *întregului*, absolut distinctă de adăugirea constituită de faptul că acest întreg conține o parte valoroasă.

Acum, dacă ne punem această întrebare, nu mă pot împiedica să consider că răspunsul la ea ar trebui să fie afirmativ. Putem clarifica totul prin metoda izolării; și singura decizie viabilă trebuie să se bazeze pe aprecierea reflexivă a ei, așa cum se precizează clar. Și putem evita deviațiile induse de luarea în considerare și a valorii ca mijloc presupunând că suntem în cazul unei iluzii, atât de reală și de permanentă în același mod în care nici o iluzie nu poate fi prezentă în lumea reală. Ne putem imagina cazul unei singure persoane, desfătându-se pentru eternitate cu contemplarea unor frumuseți pe cât de mari ni le putem imagina și întreținând relații pe aceeași durată cu niște indivizi la fel de admirabili; totuși, în timp ce totalitatea obiectelor cunoașterii sale este absolut ireală. Eu cred că ne putem pronunța hotărât asupra faptului că existența unui univers, care nu constă decât dintr-o asemenea persoană, este *cu mult inferioară* ca valoare uneia în care obiectele în existența cărora respectiva persoană crede ar exista în realitate, exact așa cum consideră persoana aceea că stau lucrurile; și că este atât de inferioară *nu numai* deoarece de acolo lipsesc acele bunuri care constau din existența obiectelor în cauză, ci și pentru că pur și simplu credința acelei persoane este falsă. Că ar fi inferioară *doar din acest motiv* rezultă dacă admitem ceea ce mie mi se pare de asemenea cert, anume că în cazul unei persoane care doar își imaginează, fără să creadă în existența lor, obiectele frumoase aflate în discuție, ar fi, chiar dacă *aceste obiecte ar exista în realitate*, totuși inferioară ca valoare situației acelei persoane care mai și crede în existența lor.

Deoarece aici întreg binele suplimentar, constând din existenţa obiectelor, este prezent, şi totuşi încă pare să existe o mare diferenţă de valoare între această situaţie şi cea în care se şi crede în existenţa lor. Dar eu cred că concluzia aceasta poate fi expusă într-o manieră mai convingătoare pornind de la următoarele considerente. (1) Mie nu mi se pare că valoarea redusă a măsurii valorii pe care o putem atribui existenţei obiectelor neînsufleţite este măcar pe departe egală cantitativ cu diferenţa care simt că există între aprecierea (însoţită de credinţă) unor asemenea obiecte, când ele există în realitate, şi aprecierea pur imaginativă a lor, când nu există. Această inegalitate este mai dificil de verificat în cazul în care obiectul este o persoană admirabilă, din moment ce existenţei acesteia i se poate atribui *o mare* valoare. Dar eu cred că nu este paradoxal să se susţină că superioritatea afecţiunii reciproce, în cazul în care ambele obiecte sunt valoroase şi ambele există în realitate, asupra afecţiunii lipsită de reciprocitate, în cazul în care amândouă sunt valoroase dar unul nu există, nu rezidă numai în faptul că, în primul caz, avem de-a face cu două lucruri bune în loc de unul, ci şi datorită faptului că fiecare dintre ele este aşa cum crede celălalt că este. (2) Mie mi se pare că importanta contribuţie la valoare adusă de credinţa adevărată se poate vedea clar în cazul următor. Să presupunem că obiectul valoros al unei afecţiuni există într-adevăr în realitate şi se şi crede în acest fapt, dar că ne aflăm în cazul unei erori de fapt, că acele calităţi îndrăgite, deşi perfect asemănătoare, totuşi nu sunt aceleaşi cu cele existente în realitate. Această stare de fapt este foarte uşor de imaginat şi cred că nu putem evita să ne pronunţăm asupra ei în sensul că, deşi *în acest caz* ambele persoane există, totuşi situaţia nu este atât de satisfăcătoare în cazul în care exact persoana îndrăgită şi în a cărei existenţă se crede este cea care există în realitate.

120. Dacă toate astea sunt astfel, am adăugat, prin această a treia secţiune, la cele două rezultate precedente, un al treilea, anume că o credinţă adevărată în realitatea unui obiect măreşte extrem de mult valoarea multor întreguri valoroase. Exact aşa cum în secţiunile (1) şi (2) s-a susţinut că emoţiile

estetice şi afective nu au nici o valoare, sau foarte puţină, luate separat de cunoaşterea obiectelor respective, şi că cunoaşterea acestor obiecte are puţină valoare, sau deloc, considerată separat de emoţiile corespunzătoare, astfel încât întregul în care ambele aceste două elemente sunt combinate are o valoare cu mult mai mare decât suma valorilor părţilor sale; tot aşa, conform celor precizate în această secţiune, dacă acestor întreguri li se adaugă o credinţă adevărată în realitatea obiectului, noul întreg astfel format are o valoare cu mult mai mare decât suma obţinută prin adăugarea valorii credinţei adevărate, considerată în sine, la aceea a întregului original. Acest nou caz diferă de cel anterior doar prin aceea că, pe când credinţa adevărată în sine are absolut tot atât de puţină valoare ca oricare dintre cei doi constituenţi luaţi separat, totuşi aceştia, luaţi împreună, par să formeze un întreg de foarte mare valoare, pe când nu tot aşa stau lucrurile în cazul celor două întreguri care se pot forma adăugând adevărata credinţă la oricare din constituenţi.

Importanţa rezultatului din această secţiune pare să rezide în principal în două dintre consecinţele sale. (1) Aceea că permite unele justificări pentru imensa valoare intrinsecă, ce pare să fie atribuită de obicei simplei cunoaşteri a unor adevăruri, şi care este atribuită expres unor genuri de cunoaştere de către Platon şi Aristotel. Cunoaşterea perfectă este prin aceasta completată cu Iubirea perfectă pe poziţie de Ideal. Dacă rezultatele din această secţiune sunt corecte, se pare că cunoaşterea, cu toate că nu are nici o valoare în sine, sau foarte puţină, este un constituent absolut esenţial al bunurilor de cea mai înaltă valoare, şi contribuie imens la valoarea lor. Şi se pare că această funcţie poate fi îndeplinită nu numai de cazul de cunoaştere, pe care l-am examinat în principal, anume cunoaşterea existenţei reale a obiectului frumos ce constituie obiectul procesului de cunoaştere, ci şi de cunoaşterea identităţii numerice a acestui obiect cu ceea ce există în realitate, cât şi de cunoaşterea faptului că acel obiect este într-adevăr bun. Într-adevăr, toată cunoaşterea care este direct legată de natura constituenţilor unui obiect frumos pare să fie capabilă să adauge enorm la valoarea contemplării acelui obiect, deşi, în sine, asemenea

cunoaştere nu are absolut nici o valoare. Şi (2) Cea de-a doua consecinţă importantă, care decurge din această secţiune, este aceea că prezenţa unei adevărate credinţe, în ciuda unei mari inferiorităţi a valorii emoţiilor şi a frumuseţii obiectului ei, poate să constitue, împreună cu ele, un întreg egal sau superior ca valoare unor întreguri în care emoţiile şi frumuseţea sunt superioare, dar în care este de dorit şi o adevărată credinţă sau este prezentă o credinţă falsă. În acest fel putem justifica atribuirea unei valori egale sau superioare aprecierii unui obiect real inferior, comparativ cu aprecierea unui obiect în mare măsură superior, dar care este simpla creaţie a imaginaţiei. Astfel, o apreciere justă a naturii şi a persoanelor reale îşi poate menţine egalitatea cu o apreciere la fel de justă a produselor imaginaţiei artistice, în ciuda frumuseţii mult mai mari a celor din urmă. Şi similar, deşi se poate admite că Dumnezeu este un obiect de o perfecţiune superioară oricărei fiinţe umane, iubirea de Dumnezeu poate totuşi fi inferioară iubirii omeneşti, dacă Dumnezeu nu există.

121. (4) Pentru a completa discutarea acestei prime clase de bunuri – bunuri care se referă în esenţă la obiecte frumoase – este necesar să încercăm o clasificare şi o evaluare comparativă a tuturor formelor diferite de frumuseţe, o sarcină care este proprie ştiinţei numită estetică. Oricum, nu-mi propun să abordez în vreun fel o asemenea problemă. Trebuie doar să se înţeleagă că intenţionez să includ, printre constituenţii esenţiali ai bunurilor despre care am discutat, orice formă şi varietate de obiect frumos, cu condiţia ca acesta să fie într-adevăr frumos; şi dacă acest lucru este înţeles, cred că se poate observa că consensul de opinie cu privire la ceea ce este pozitiv frumos şi ceea ce este pozitiv urât, şi chiar cu privire la marea diferenţă a măsurii frumuseţii, este absolut suficient pentru a ne permite să sperăm că nu există prea mari erori în aprecierile noastre cu privire la bine şi la rău. În orice este considerat frumos de un mare număr de persoane există probabil nişte calităţi frumoase; şi diferenţele de opinie par să se datoreze mult mai des unei atenţii exclusive, acordată de diferite persoane, unor calităţi diferite ale aceluiaşi obiect, decât erorii

pozitive de a presupune ca urâte nişte calităţi în realitate frumoase. Când un obiect, pe care unii îl consideră frumos, nu este considerat aşa de alţii, adevărul este că, de obicei, acestuia îi lipsesc o serie de calităţi frumoase sau este deformat de unele urâte, care captează exclusiv atenţia criticilor.

Oricum însă, se pot enunţa două principii generale, în strânsă legătură cu rezultatele din acest capitol, a căror recunoaştere pare să fie de mare importanţă pentru a investiga ce lucruri sunt într-adevăr frumoase. Primul dintre acestea este (1) o definiţie a frumuseţii, a ceea ce se înţelege când se spune despre ceva că este într-adevăr frumos. Eroarea naturalistă a fost comisă absolut la fel de uzual în privinţa frumuseţii pe cât de uzual a fost comisă cu privire la bine: utilizarea ei a introdus tot atâtea erori în estetică pe cât a introdus în etică. S-a presupus, de obicei, că frumuseţea poate fi definită ca fiind ceva ce poate produce anumite efecte asupra sentimentelor noastre; şi concluzia care decurge din aceasta – anume că aprecierile ţinând de gust sunt ceva pur subiectiv – că exact acelaşi lucru, în funcţie de circumstanţe, poate fi atât frumos cât şi lipsit de frumuseţe – a fost trasă în mod frecvent. Concluziile acestui capitol sugerează o definiţie a frumuseţii care poate explica parţial şi îndepărta integral dificultăţile care au dus la această eroare. Apare ca probabil faptul că frumuseţea ar trebui definită ca fiind ceva a cărei contemplare admirativă este bună în sine. Asta este totuna cu a spune că: A afirma că un lucru este frumos înseamnă a afirma că cunoaşterea acestuia este un element esenţial al unuia dintre acele întreguri intrinsec valoroase de care am discutat anterior; astfel încât problema dacă ceva este într-adevăr frumos sau nu depinde de problema obiectivă dacă întregul în discuţie este sau nu într-adevăr bun, şi nu depinde de faptul că acesta activează sau nu anumite sentimente particulare în persoane particulare. Această definiţie se bucură de o dublă recomandare, aceea că poate ţine cont atât de evidenta legătură dintre bunătate şi frumuseţe, cât şi de nu mai puţin evidenta diferenţă dintre aceste două noţiuni. La prima vedere pare să fie o stranie coincidenţă că există două predicate obiective diferite legate de valoare, „binele" şi „fru-

mosul", care, nu este mai puţin adevărat, sunt atât de înrudite una cu alta, încât orice este frumos este şi bun. Dar, dacă definiţia noastră este corectă, ciudăţenia aceasta dispare: din moment ce nu mai rămâne decât un singur predicat nonanalizabil legat de valoare, anume „binele", pe când frumuseţea, deşi nu este identică cu acesta, urmează să fie definită cu ajutorul lui, fiind astfel atât diferită, cât şi cu necesitate legată de el. Pe scurt, din acest punct de vedere, a spune că un lucru este frumos este totuna cu a spune nu atât că într-adevăr lucrul acela este bun în sine, ci că este un element necesar în ceva care este bun în sine: a proba că un lucru este într-adevăr frumos este totuna cu a proba că un întreg, cu care acesta are o relaţie particulară, ca o parte a lui, este într-adevăr bun. Şi aceasta este calea pe care putem explica marea predominanţă, printre obiectele considerate de obicei frumoase, a obiectelor materiale – obiecte ţinând de simţurile externe; din moment ce aceste obiecte, deşi, aşa cum s-a spus, nu au în sine nici o valoare intrinsecă, sau au foarte puţină, sunt totuşi constituenţi esenţiali ai celui mai larg grup de întreguri care au valoare intrinsecă. Aceste întreguri în sine pot fi, şi sunt, de asemenea, frumoase; dar comparativa raritate cu care le considerăm pe ele în sine ca obiect de contemplare pare suficientă pentru a explica asocierea frumuseţii cu obiectele externe.

Şi în al doilea rând (2) trebuie să se observe că obiectele frumoase sunt ele însele, în cea mai mare parte, unităţi organice, în sensul că sunt întreguri de mare complexitate, astfel încât contemplarea oricăreia dintre părţile lor, în sine, poate să nu aibă nici o valoare, ba chiar, dacă contemplarea întregului nu include şi contemplarea acelei părţi, să piardă din valoare. Din aceasta rezultă că nu poate exista un singur criteriu de apreciere a frumuseţii. Nu va fi niciodată adevărat să spui: Acest obiect îşi datorează frumuseţea numai prezenţei acestei caracteristici; nici măcar că: Ori de câte ori această caracteristică este prezentă, obiectul respectiv trebuie să fie frumos. Tot ce poate fi adevărat este că anumite obiecte sunt frumoase, deoarece ele au anumite caracteristici, în sensul că ele n-ar fi frumoase, dacă nu le-ar avea. Şi poate fi posibil să descoperim

că anumite caracteristici sunt mai mult sau mai puțin universal prezente la toate obiectele frumoase și sunt, în acest sens, condiții mai mult sau mai puțin importante pentru existența frumuseții. Dar este important să se remarce faptul că exact calitățile care diferențiază un obiect frumos de toate celelalte sunt, dacă obiectul este într-adevăr frumos, tot atât de importante pentru frumusețea lui ca și cele pe care le are comune cu tot atâtea obiecte. Obiectul nu poate avea frumusețea pe care o are atât în absența calităților sale specifice, cât și a celor generice; și calitățile generice, în sine, nu ar reuși să dea *singure* frumusețe unui obiect în aceeași măsură în care nici cele specifice nu ar reuși să facă asta.

122. Trebuie să vă reamintesc că am început această trecere în revistă a marilor bunuri omogene (cu o structură pură) prin divizarea celor mai mari bunuri pe care le cunoaștem în cele două clase de plăceri estetice, pe de-o parte, și mulțumirile relațiilor interumane sau ale afecțiunii personale, pe de altă parte. Am amânat examinarea acestora din urmă pe motivul că prezintă complicații suplimentare. În ce constau aceste complicații suplimentare este acum evident; și eu am fost deja obligat să țin cont de ele, atunci când am examinat contribuția adevăratei credințe la valoarea lucrurilor. Aceste complicații constau din faptul că, în cazul afectivității personale, obiectul acesteia, în sine, nu este *numai* unul frumos – calitate în care nu posedă decât foarte puțină valoare sau deloc – dar este în sine, cel puțin în parte, de foarte mare valoare intrinsecă. Toți constituenții care am descoperit că sunt necesari pentru existența celor mai valoroase plăceri estetice, anume emoțiile corespunzătoare, cunoașterea calităților într-adevăr frumoase și adevărata credință, sunt tot atât de necesari și în acest caz; dar aici mai avem de-a face și cu faptul sumlimentar că obiectul trebuie să fie nu numai într-adevăr frumos, ci și într-adevăr bun, într-o foarte mare măsură.

Este evident că această complicație suplimentară nu își face apariția decât atunci când obiectul afectivității personale include unele din calitățile *mentale* ale persoanei spre care este

îndreptat acest sentiment. Şi eu cred că se poate admite că, ori de câte ori afecţiunea este de cea mai mare valoare, aprecierea calităţilor mentale trebuie să formeze o parte importantă a acesteia, şi că prezenţa acestei părţi face întregul de departe mult mai valoros decât ar fi în absenţa ei. Dar pare foarte îndoielnic dacă această apreciere, în sine, poate poseda tot atât de multă valoare ca întregul în care este combinată cu aprecierea expresiilor corporale ale calităţilor mentale aflate în discuţie. Este sigur că în toate cazurile reale de afecţiune valoroasă, expresia trupească a caracterului, indiferent dacă este manifestată prin înfăţişare, prin cuvinte sau prin acţiuni, formează într-adevăr o parte a obiectului spre care se îndreaptă afecţiunea respectivă, şi că faptul includerii lor pare să mărească valoarea întregii stări de fapt. Într-adevăr, este foarte dificil să-ţi imaginezi cum ar fi cunoaşterea calităţilor mentale de una singură, neînsoţită de nici o expresie corporală a ei; şi, în cazul în care vom fi capabili să reuşim să abstractizăm aşa ceva, întregul luat în consideraţie pare, cu certitudine, să aibă o valoare mult mai mică. De aceea, eu trag concluzia că importanţa preţuirii unor calităţi mentale admirabile rezidă în principal în imensa superioritate a întregului în care aceasta este o parte, faţă de un altul din care aceasta este absentă, şi nu în mare măsură de valoarea intrinsecă pe care o posedă ea, în sine. Pare chiar să fie îndoielnic dacă, în sine, aceasta tot atâta valoare cât posedă, fără nici o îndoială, cu siguranţă aprecierea simplei frumuseţi corporale; adică se pune problema dacă aprecierea a ceea ce are foarte mare valoare intrinsecă este tot atât de valoroasă ca aprecierea a ceea ce este doar frumos.

Dar dacă examinăm mai departe natura calităţilor mentale admirabile, în sine, este evident că o apreciere corespunzătoare a lor implică referirea la frumuseţea pur materială şi pe o altă cale. Calităţile mentale admirabile, dacă concluziile noastre anterioare sunt corecte, constau, într-adevăr, în cea mai mare parte din contemplarea emoţională a unor obiecte frumoase; şi de aceea aprecierea lor constă în esenţă în contemplarea unei astfel de contemplări. Este adevărat că cea mai va-

loroasă apreciere a persoanelor pare să fie cea care constă în aprecierea preţuirii lor faţă de alte persoane: dar chiar şi în acest caz pare să fie implicată o referire la frumuseţea materială, atât cu privire la faptul că ceea ce se apreciază poate fi, în ultimă instanţă, contemplarea a ceva ce este doar frumos, cât şi cu privire la faptul că cea mai valoroasă apreciere a unei persoane pare să *includă* aprecierea expresiei sale corporale. De aceea, deşi putem admite că aprecierea atitudinii unei persoane faţă de alta, sau, ca să dăm un exemplu, iubirea iubirii, este de departe cel mai valoros bun pe care îl cunoaştem, şi de departe mai valoros decât simpla iubire de frumos, totuşi nu putem admite aşa ceva decât dacă prima este considerată ca *incluzând*-o pe ultima, într-o măsură mai mare sau mai mică.

Cu privire la întrebarea care sunt calităţile mentale a căror cunoaştere este esenţială pentru valoarea relaţiilor interumane, este clar că între ele sunt incluse, în primul rând, toate acele varietăţi de apreciere estetică ce formează prima noastră clasă de bunuri de valoare. De aceea, ele includ o mare varietate de emoţii diferite, fiecare dintre ele corespunzătoare unui anumit gen de frumuseţe. Dar acum trebuie să adăugăm la acestea întreaga gamă de emoţii care sunt corespunzătoare prezenţei unei persoane şi care sunt diferite de cele corespunzătoare simplei frumuseţi corporale. Trebuie, de asemenea, să ne reamintim că exact aşa cum aceste emoţii nu au decât puţină valoare în sine, şi aşa cum starea intelectuală în care există ele poate să aibă o valoare mult mărită, sau şi-o poate pierde cu totul şi poate deveni un rău pozitiv în mare măsură, după cum cunoaşterea ce însoţeşte emoţiile este adecvată sau nu; tot aşa aprecierea acestor emoţii, deşi poate avea o oarecare valoare în sine, poate totuşi constitui o parte a unui întreg care are o valoare de departe mult mai mare, sau absolut nici o valoare, după cum este, sau nu este, însoţită de perceperea corespondenţei dintre emoţii şi obiectul lor. De aceea, este evident că studiul a ceea ce este valoros în relaţiile interumane este un studiu de o fantastică complexitate; şi că pot exista multe relaţii interumane care nu au nici o valoare, sau au o va-

loare foarte mică, sau sunt pozitiv rele. Totuşi şi aici, ca şi în cazul întrebării despre ce este frumos, pare să nu existe nici un motiv să ne îndoim că o judecată reflexivă va decide corect atât în ceea ce priveşte care sunt bunurile pozitive, cât şi chiar în privinţa oricărei mari diferenţe de valoare dintre aceste bunuri. În particular, se poate remarca faptul că emoţiile, a căror contemplare este esenţială pentru cele mai înalte valori, şi care sunt ele însele corespunzător activate de o asemenea contemplare, par să fie cele care se bucură, de obicei, de cea mai mare preţuire sub denumirea de afecţiune.

123. Am terminat acum examinarea naturii acelor mari bunuri pozitive care nu par să includă printre constituenţii lor nimic pozitiv rău sau urât, deşi ele includ foarte multe lucruri care sunt, în sine, indiferente. Şi aş dori să pun în evidenţă anumite concluzii care par să decurgă de aici, cu privire la Summum Bonum, sau la acea stare de fapt care ar fi cea mai perfectă pe care o putem concepe. Acei filozofi idealişti, ale căror concepţii sunt cele mai apropiate de cele în favoarea cărora am pledat eu, în sensul că neagă faptul că plăcerea este unicul lucru bun şi privesc ceea ce este complet bun ca pe ceva având o oarecare complexitate, au prezentat de obicei Idealul sub forma unei stări pur spirituale a existenţei. Considerând materia ca fiind în esenţă imperfectă, dacă nu chiar pozitiv rea, dânşii au ajuns la concluzia că, pentru o stare de perfecţiune, completa absenţă a proprietăţilor materiale este o condiţie necesară. Acum, în concordanţă cu cele ce s-au spus, acest punct de vedere nu poate fi considerat corect decât atâta vreme cât afirmă că orice bun fundamental trebuie să fie mental, şi atâta vreme cât afirmă că o existenţă pur materială, în sine, poate avea o valoare foarte redusă sau nici o valoare. Superioritatea spiritualului asupra materialului a fost, într-un sens, amplu susţinută. Dar, din această superioritate nu decurge că o stare perfectă de fapt trebuie să fie una din care toate proprietăţile materiale trebuie să fie excluse de o manieră rigidă: dimpotrivă, dacă concluziile noastre sunt corecte, pare să ne aflăm în situaţia ca o stare de fapt, în care acestea sunt

incluse, să fie incomparabil mai bună decât orice stare de fapt pe care o putem concepe, dar din care acestea sunt absente. Pentru a vedea că aşa stau lucrurile, principalul fenomen care trebuie examinat este exact ceea ce este ceea ce noi declarăm ca fiind bun când declarăm că aprecierea frumuseţii în Artă şi în Natură este bună. Că această apreciere este bună, filozofii în cauză, în cea mai mare parte, nu neagă. Dar, dacă admitem asta, atunci ar trebui să ne reamintim de maxima lui Butler că: Orice este ceea ce este, şi nimic altceva. Eu am încercat să demonstrez, şi cred că este prea evident pentru ca să mai existe vreo dispută, că o asemenea apreciere este un întreg organic, un întreg complex; şi că, în cazurile cele mai lipsite de îndoieli, parte din ceea ce este inclus în aceste întreguri este o cunoaştere a calităţilor materiale, şi în mod particular a unei vaste varietăţi de ceea ce numim calităţi secundare. Atunci, dacă acesta este întregul despre care ştim că este bun, şi nu alt lucru, înseamnă că ştim că acele calităţi materiale, chiar dacă sunt lipsite de absolut orice valoare în sine, sunt constituenţi necesari ai unui lucru care este departe de a fi lipsit de valoare. Ceea ce considerăm noi că este valoros este exact înţelegerea acestor calităţi, şi nu a altora; şi, dacă ne propunem să le îndepărtăm, atunci ceea ce ne rămâne nu este lucrul pe care-l considerăm valoros, ci altceva. Şi trebuie să se remarce că această concluzie susţine, chiar spre nemulţumirea mea, disputa asupra faptului că o adevărată credinţă în existenţa acestor calităţi se adaugă la valoarea întregului în care este inclusă. Atunci ar trebui, într-adevăr, să fim îndreptăţiţi să afirmăm că existenţa unei lumi materiale este absolut lipsită de importanţă pentru perfecţiune; dar faptul că ceea ce considerăm noi că este bun presupune şi o cunoaştere a calităţilor materiale (deşi este pur imaginară), este totuşi valabil. Atunci trebuie să se admită, pentru evitarea unei autocontradicţii – pentru evitarea afirmaţiei că lucrurile nu sunt ceea ce sunt, ci altceva – că o lume din care proprietăţile materiale au fost în totalitate eliminate, ar fi o lume din care ar lipsi multe, dacă nu toate acele lucruri despre care noi ştim cu cea mai mare certitudine că sunt bunuri

de mare valoare. Nu este mai puțin adevărat, faptul că această lume s-ar putea să fie o lume de departe mai bună decât una în care acestea sunt prezente este un fapt pe care deja l-am admis (§ 111 (1)). Dar pentru a demonstra că o atare lume ar fi prin aceasta mai bună, este necesar să se demonstreze că menținerea acestor lucruri, deși bune în sine, diminuează, într-o măsură cel puțin egală, valoarea unui întreg, căruia s-ar putea să-i aparțină; și o asemenea demonstrație, cu certitudine, nimeni n-a încercat să facă vreodată. Și până când nu va fi efectuată o asemenea demonstrație, suntem îndreptățiți să afirmăm că existența calităților materiale este un constituent necesar al Idealului; că, deși ceva pur și simplu necunoscut s-ar putea să fie mai bun decât orice lume conținând fie asemenea calități, fie orice alt bun valoros pe care îl cunoaștem noi, totuși nu avem nici un motiv să presupunem că există ceva, indiferent ce, care să fie mai bun decât o stare de fapt care le include. A nega prezența materiei și a o exclude, înseamnă a nega și a exclude tot ce este mai bun în cunoașterea noastră. Că un lucru își poate menține aceeași valoare și în același timp să-și piardă unele din calitățile sale este cel mai pur neadevăr. Tot ce este adevărat este că lucrul schimbat poate avea mai multă valoare, sau tot atâta valoare, ca acela ale cărui calități s-au pierdut. Ceea ce mă nemulțumește pe mine este că nimic din ceea ce știm noi ca fiind bun și care nu conține proprietăți materiale nu are o valoare atât de mare, încât să-l putem declara, în sine, ca fiind superior întregului care se formează prin adăugarea la acel lucru a aprecierii calităților materiale. Că un bun pur spiritual poate fi cel mai bun lucru singular, este o problemă în privința căreia nu sunt prea interesat să intru în vreo dispută, deși, în cele ce s-au spus cu privire la natura afecțiunilor personale, am furnizat destule motive pentru a pune la îndoială o asemenea afirmație. Dar că adăugând la aceasta o apreciere oarecare a calităților materiale care, deși poate inferioară în sine, este cu certitudine un bun pozitiv de mare valoare, ar trebui să obținem o valoare totală mai mare, pe care nu o poate compensa nici o scădere corespunzătoare a valorii întregului,

luat ca un întreg – asta, susţin eu, este ceva de care nu avem nici un motiv să ne îndoim.

124. Pentru a completa această dezbatere a principalelor principii implicate în determinarea valorii intrinseci, principalele probleme rămase, şi care este necesar să fie abordate, par să fie două. Prima dintre acestea este natura marilor rele intrinseci, inclusiv ceea ce aş putea numi relele heterogene; adică acele întreguri rele care, cu toate acestea, conţin, ca elemente esenţiale, ceva pozitiv bun sau frumos. Şi a doua este natura a ceea ce aş putea numi în mod similar bunuri heterogene; adică acele întreguri care, deşi intrinsec bune ca întreguri, conţin cu toate acestea ceva pozitiv rău sau urât. Această dezbatere va fi facilitată în mare măsură dacă se va înţelege că, în continuare, deşi utilizez termenii „frumos" şi „urât", aceştia nu se referă cu necesitate la exemple de ceea ce este, de obicei, considerat frumos sau urât, ci în primul rând la cele ce concordă cu propria mea definiţie asupra frumuseţii. De aceea, voi utiliza cuvântul „frumos" pentru a desemna acel lucru a cărui contemplare admirativă este bună în sine; şi „urât" pentru a desemna acel lucru a cărui contemplare admirativă este rea în sine.

I. Cu privire, deci, la marile rele pozitive, eu cred că este evident că, dacă ne luăm toate precauţiile necesare pentru a putea descoperi cu precizie ce sunt aceste lucruri, despre care, dacă ar exista absolut separat, ar trebui să consider că existenţa lor este un mare rău, vom descoperi că cele mai multe dintre ele sunt unităţi organice de exact aceeaşi natură cu cele care sunt cele mai mari bunuri pozitive. Asta vrea să spună că avem de-a face cu cunoaşterea unui anume obiect, însoţită de nişte emoţii. Exact cum nici cunoaşterea, nici emoţiile, în sine, nu par să fie capabile de a fi bunuri valorice, tot aşa (cu o excepţie), nici cunoaşterea, nici emoţiile nu par să fie rele de mare valoare. Şi exact aşa cum un întreg format din amândouă aceste componente, chiar fără adăugarea vreunui element suplimentar, pare indubitabil să fie capabil a fi un bun de mare valoare, tot aşa un întreg, în sine, pare să fie capabil a fi un mare rău. Cu privire la cel de-al treilea element, care a fost

considerat ca putând adăuga foarte mult la valoarea unui lucru bun, anume adevărata credinţă, se vede că acesta are relaţii diferite cu diferite genuri de rele. În unele cazuri adăugarea unei adevărate credinţe la un rău pozitiv pare să ducă la constituirea unui rău mult mai mare; dar în alte cazuri acest fapt nu pare să aibă vreo importanţă.

Cele mai mari rele pozitive pot fi divizate în următoarele trei clase.

125. (1) Prima clasă constă din acele rele care par să includă întotdeauna o plăcere sau o admirare contemplativă a lucrurilor care sunt, ele însele, fie rele, fie urâte. Asta vrea să spună că aceste rele sunt caracterizate de faptul că ele includ exact aceleaşi emoţii care sunt, de asemenea, esenţiale pentru cele mai mari bunuri omogene, de care sunt diferenţiate de faptul că aceste emoţii sunt îndreptate spre obiecte necorespunzătoare. Atâta vreme cât aceste emoţii sunt fie oarecum bune în sine, sau privesc un obiect oarecum frumos, aceste rele sunt cazuri a ceea ce am numit rele „heterogene"; dar, după cum am spus deja, pare să fie foarte îndoielnic ca o emoţie, complet izolată de obiectul ei, să aibă fie valoare, fie frumuseţe: cu certitudine nu are prea mult din nici una. Oricum însă, este important să se remarce că exact aceleaşi emoţii despre care cu uşurinţă se vorbeşte că sunt cel mai mare – sau unicul – lucru bun, pot fi constituenţi esenţiali ai celor mai rele dintre întreguri: că, în conformitate cu natura cunoaşterii care le însoţeşte, ele pot fi condiţii de existenţă fie a celor mai mari bunuri, fie a celor mai mari rele.

Pentru a ilustra natura relelor din această clasă, pot apela la două exemple – cruzimea şi lascivitatea. Că acestea sunt mari rele intrinseci, ne putem, cred eu, convinge foarte uşor, imaginându-ne starea unui om a cărui minte nu este preocupată decât de aceste două pasiuni, în cea mai rea formă a lor. Dacă vom examina apoi ce apreciere am putea face la adresa unui univers constând doar din minţi cu astfel de preocupări, lipsit de orice speranţă de a exista vreodată în el fie şi cea mai firavă conştientizare a vreunui alt obiect în afara celor cores-

punzătoare acestor pasiuni, sau a vreunui sentiment îndreptat spre vreun astfel de obiect, cred că nu putem evita concluzia că existența unui astfel de univers ar fi cu mult mai rea decât inexistența absolut nici unui univers. Dar, dacă așa stau lucrurile, rezultă că aceste două stări vicioase nu sunt numai, așa cum se admite de obicei, rele ca mijloace pentru a atinge altceva, ci chiar rele în sine. – Și că ele includ în natura lor acea complicație de elemente pe care am numit-o iubire de ceea ce este urât sau rău, este, cred eu, nu mai puțin clar. Cu privire la plăcerile senzuale, natura cunoașterii prin a cărei prezență trebuie definite acestea este oarecum dificil de analizat. Dar aceasta pare să includă atât cunoașterea unor senzații organice cât și perceperea unor stări trupești, despre care se poate spune că a le considera o desfătare este, cu certitudine, un rău în sine. În ceea ce le privește deci pe acestea, lascivitatea include în esența ei contemplarea admirativă a ceea ce este urât. Dar cu certitudine unul din cele mai uzuale ingrediente ale acesteia, în cele mai rele forme ale lui, este a te desfăta atunci când întâlnești aceeași stare în mințile altor oameni: și de aceea, în acest caz, se poate considera că este inclusă iubirea de ceea ce este rău. Cu privire la cruzime, este ușor de văzut că a te desfăta în fața durerii altor oameni este o condiție esențială pentru ea; și, după cum vom vedea, când ajungem să o examinăm clar, aceasta este cu siguranță o iubire de rău: deoarece, atâta vreme cât include extazierea în fața semnelor de agonie ale trupului, conține în ea o iubire față de ceea ce este urât. În ambele cazuri, trebuie să se remarce că măsura răului unei stări de fapt este mărită nu numai prin mărirea răutății sau urâțeniei obiectului ei, ci și prin mărirea plăcerii resimțite în fața ei.

S-ar putea obiecta, în cazul cruzimii, că dezaprobarea noastră, chiar în cazul izolat presupus, în care nu se exprimă considerente în privința modului în care răutatea acesteia ca mijloc ne poate influența, este îndreptat în realitate spre durerea persoanelor, a cărei contemplare constituie deliciul acesteia. Această obiecție poate fi preîntâmpinată în primul rând prin remarca conform căreia ea nu reușește absolut deloc să

explice aprecierea noastră, pe care, totuşi, reflectând, nimeni nu o poate evita, că deşi cantitatea de durere contemplată poate fi aceeaşi, cu cât mai mare este deliciul contemplării ei, cu atât starea de fapt este mai rea. Dar eu cred că poate fi de asemenea preîntâmpinată de observarea unui fapt, pe care nu l-am putut menţiona atunci când am examinat posibilităţi similare cu privire la bunuri – anume posibilitatea ca motivul pentru care noi atribuim valoare mai mare unei afecţiuni meritorii pentru o persoană reală este că luăm în considerare binele adiţional datorat existenţei acelei persoane. Aşa că eu cred că putem susţine, în cazul cruzimii, că urâţenia ei intrinsecă este la fel de mare, indiferent dacă durerea contemplată există în realitate sau este pur imaginară. Eu, cel puţin, nu sunt capabil, în acest caz, să fac vreo distincţie dacă prezenţa unei adevărate credinţe are vreo importanţă în privinţa valorii intrinseci a întregului considerat, deşi, fără nici o îndoială, aceasta poate avea foarte mare importanţă în privinţa valorii ei ca mijloc. Şi tot aşa cu privire la alte rele din această clasă: eu nu sunt capabil să-mi dau seama dacă o adevărată credinţă în existenţa obiectului lor are vreo importanţă în privinţa măsurii neajunsurilor lor pozitive. Pe de altă parte, prezenţa unei alte clase de credinţe pare să aibă o deosebită importanţă. Când ne face plăcere ceva ce este rău sau urât, în ciuda cunoştinţelor noastre că acesta este astfel, starea de fapt pare să fie considerabil mai rea decât în cazul în care nu elaborăm nici o judecată pentru orice lucru asemeni celei referitoare la valoarea obiectului. Şi, destul de ciudat, tot aşa par să stea lucrurile când elaborăm o judecată de valoare falsă. Când admirăm ceea ce este urât sau rău, crezând că este frumos sau bun, această credinţă pare să îmbunătăţească răutatea intrinsecă a condiţiei noastre. Trebuie, bineînţeles, să se înţeleagă că, în amândouă aceste cazuri, aprecierea în cauză este doar ceea ce eu am numit o apreciere de gust; asta înseamnă că se referă la meritele calităţilor ce constituie obiectul procesului de cunoaştere real, şi nu la meritele obiectului căruia aceste calităţi îi pot fi corect sau greşit atribuite.

În final ar trebui să se menţioneze că relele din această clasă, în afară de elementul emoţional (anume plăcerea şi preţuirea) pe care-l împart cu marile bunuri omogene, par să includă întotdeauna şi emoţii specifice, care nu intră în acelaşi fel în componenţa nici unui bun valoros. Prezenţa acestor emoţii specifice pare cu certitudine să îmbunătăţească răutatea întregului, deşi nu este clar dacă, în sine, acestea sunt fie rele, fie urâte.

126. (2) Cea de-a doua clasă de mari rele sunt, fără nici o îndoială, relele heterogene; dar eu le tratez în continuare deoarece, într-o anumită privinţă, ele par să fie opusul clasei considerate anterior. Aşa cum este esenţial pentru această clasă anterioară ca relele să includă emoţii, corespunzătoare cunoaşterii a ceea ce este bun sau frumos, dar îndreptate spre un obiect impropriu, tot aşa, pentru această a doua clasă, este esenţial ca relele din ea să includă cunoaşterea a ceea ce este bun sau frumos, dar însoţită de emoţii improprii. Pe scurt, exact cum relele anterioare pot fi considerate drept cazuri de iubire de rău sau de urât, tot aşa relele din această clasă pot fi considerate drept cazuri de ură faţă de ceea ce este bun sau frumos.

Cu privire la aceste rele trebuie să se observe: În primul rând că viciile urii, invidiei şi nemulţumirii, acolo unde aceste vicii sunt rele în sine, sunt reprezentative pentru ele; şi că ele sunt frecvent însoţite de rele din prima clasă, de exemplu, în cazul în care se resimte o încântare în faţa durerii unei persoane bune. În cazul în care sunt astfel însoţite, întregul astfel format este, fără nici o îndoială, mult mai rău decât dacă cele două rele ar fi existat separat.

Şi în al doilea rând: Că în cazul lor o adevărată credinţă în existenţa obiectului bun sau frumos, care este urât, nu pare să îmbunătăţească cu ceva răutatea întregului în care este prezentă. De asemenea, fără nici o îndoială, ca şi în cazul primei clase, prezenţa unei adevărate credinţe în valoarea obiectelor contemplate măreşte răutatea stării de fapt. Dar, contra situaţiei de la prima clasă, o apreciere falsă a valorii pare să o diminueze.

127. (3) Cea de-a treia clasă de mari rele pozitive pare să fie o clasă de dureri.

Cu privire la acestea trebuie remarcat în primul rând că, la fel ca în cazul plăcerii, nu spre durerea în sine, ci spre conştientizarea durerii sunt îndreptate toate aprecierile noastre referitoare la valoare. Exact cum, în Cap. III, se spunea că plăcerea, oricât de intensă, dacă nu este resimţită de cineva, nu este bună de absolut nimic; tot astfel se pare că durerea, oricât de intensă, lipsită de conştientizare, nu este absolut deloc rea.

De aceea, doar despre conştientizarea durerii intense se poate susţine că este un mare rău. Dar că aceasta în sine poate fi un mare rău este ceva la care nu mă pot împiedica să mă gândesc. De aceea cazul durerii pare să fie diferit de cel al plăcerii: deoarece simpla conştientizare a plăcerii, oricât de intensă ar fi, nu pare să fie, în sine, un bun de foarte mare valoare, chiar dacă are o oarecare valoare intrinsecă. Pe scurt, durerea (dacă prin această expresie înţelegem, de fapt, conştientizarea durerii) pare să fie un rău cu mult mai mare decât bunătatea plăcerii. Dar, dacă este să fie aşa, atunci trebuie să se admită că durerea este o excepţie de la regula care să fie valabilă atât în cazul tuturor celorlalte rele cât şi în cel al tuturor bunurilor de valoare: anume că ele sunt toate unităţi organice pentru care atât cunoaşterea unui obiect cât şi o serie de emoţii îndreptate spre acel obiect sunt esenţiale. În cazul durerii, şi numai în cazul durerii, pare să fie adevărat că simpla cunoaştere, în sine, poate fi un mare rău. Într-adevăr, este vorba de o unitate organică, din moment ce este vorba atât de cunoaştere cât şi de obiect, nici unul dintre acestea, în sine, neavând nici merite, nici nemerite. Dar în acest caz este vorba de unităţi organice mult mai puţin complexe decât orice alt mare rău sau orice mare bine, atât în privinţa faptului că nu implică, în afară de cunoaştere, existenţa şi a unor emoţii îndreptate spre obiectul acesteia, cât şi în privinţa faptului că obiectul poate fi aici unul absolut simplu, pe când în cele mai multe, dacă nu în toate celelalte cazuri, obiectul în sine este extrem de complex.

Această tendinţă de analogie între relaţia dintre durere şi răutatea intrinsecă şi cea dintre plăcere şi bunătatea intrinsecă pare, de asemenea, să se manifeste şi într-o a doua privinţă. Nu numai că conştientizarea durerii intense este, în sine, un mare rău, pe când conştientizarea plăcerii intense este, în sine, un bun nu prea mare; dar pare să fie valabilă şi diferenţa reciprocă, în privinţa contribuţiei pe care şi-o aduc la valoarea unui întreg, când sunt combinate cu un mare rău, respectiv cu un bun valoros. Asta vrea să spună că prezenţa plăcerii (deşi nu proporţional cu intensitatea ei) pare să crească valoarea unui întreg în care aceasta este combinată cu oricare dintre marile bunuri omogene pe care le-am examinat: s-ar putea chiar susţine că doar acele întreguri în care este inclusă şi o oarecare mulţumire sunt cele care posedă vreo mare valoare: este sigur, în orice eventualitate, că prezenţa plăcerii are o contribuţie la valoarea întregurilor bune depăşind cu mult propria sa valoare intrinsecă. Dimpotrivă, dacă o durere este combinată cu vreuna din stările de fapt rele pe care le-am examinat, contribuţia prezenţei acesteia la valoarea întregului, luat ca un întreg, pare să fie orientată mai degrabă spre bine decât spre rău: în orice caz, singurul rău adiţional pe care îl introduce aceasta, este acela care, în sine, este propriul ei constituent intrinsec. De aceea, deşi durerea este în sine un mare rău, nu adaugă nimic la răutatea unui întreg în care este combinată cu un alt lucru rău, exceptând ceea ce constă în propria ei răutate intrinsecă; reciproc, plăcerea, care nu este în sine un mare bun, adaugă foarte mult la bunătatea unui întreg în care este combinată cu un lucru bun, absolut indiferent care este valoarea ei intrinsecă.

128. Dar în cele din urmă trebuie să se insiste asupra faptului că plăcerea şi durerea sunt perfect analoge în această privinţă: că nu putem presupune nici că prezenţa plăcerii face ca o stare de fapt să fie mai bună în întregul ei, nici că prezenţa durerii face întotdeauna ca aceasta să fie mai rea. Acesta este adevărul care este cel mai susceptibil să fie trecut cu vederea cu privire la ele; şi datorită faptului că acesta este un adevăr valabil, teoria uzuală, conform căreia plăcerea este unicul lu-

cru bun şi durerea unicul lucru rău, are cele mai nefaste consecinţe referitor la aprecierea greşită a valorii. Nu numai că plăcerea produsă de o stare de fapt nu este proporţională cu valoarea intrinsecă a acesteia; dar aceasta se poate chiar adăuga pozitiv la răutatea ei. Noi nu considerăm că ura încununată de succes a unui ticălos este mai puţin ticăloasă şi odioasă, doar pentru că acesta găseşte în ea cel mai pur deliciu; nici nu există cea mai mică necesitate logică pentru care să credem aşa ceva, în afara unei prejudecăţi lipsite de inteligenţă legată de mulţumire. De fapt pare să ne găsim în situaţia că ori de câte ori mulţumirea se adaugă la rele din oricare din primele noastre două clase, întregul astfel format este întotdeauna mai rău decât dacă acolo nu s-ar găsi nici o mulţumire. Şi similar cu privire la durere. Dacă durerea se adaugă la o stare de fapt rea din oricare dintre cele două clase, întregul astfel format este întotdeauna, ca întreg, mai bun decât în cazul în care acolo nu ar exista nici o durere; deşi în acest caz, dacă durerea este prea intensă, din moment ce aceasta este un mare rău, starea de fapt s-ar putea să nu fie mai bună, în întregul ei. În acest sens teoria pedepsei poate fi justificată. Inducerea de durere unei persoane a cărei stare mentală este rea, dacă durerea nu este prea intensă, creează o stare de fapt care este mai bună ca un întreg decât starea de fapt rea care ar fi existat fără pedeapsă. Dacă o asemenea stare de fapt poate vreodată constitui un bun pozitiv, este o altă problemă.

129. II. Examinarea acestei alte probleme ţine propriu-zis de cea de-a doua problemă rezervată anterior pentru această dezbatere – anume problema bunurilor „heterogene" (impure). Bunurile „heterogene" au fost definite anterior ca lucruri care, deşi pozitiv bune ca întreguri, conţin cu toate acestea, ca elemente esenţiale, ceva intrinsec rău sau urât. Şi asemenea bunuri par într-adevăr să existe. Dar pentru examinarea lor corectă este necesar să se ia în consideraţie o nouă diferenţă – diferenţa căreia tocmai i s-a dat glas ca existând între valoarea pe care o posedă un lucru „ca un întreg" şi cea pe care o posedă „în întregul lui".

Când bunurile impure sau heterogene au fost definite ca lucruri pozitiv bune ca întreguri, expresia a fost ambiguă. Prin aceasta s-a înţeles că ele sunt pozitiv bune „în întregul lor"; dar acum trebuie să se remarce faptul că valoarea pe care o posedă un lucru „în întregul lui" poate fi considerată ca echivalentă cu suma dintre valoarea pe care acesta o posedă ca un întreg, şi valoarea intrinsecă ce poate aparţine oricăreia dintre părţile sale. În fapt, prin „valoarea pe care o posedă un lucru ca un întreg" se pot înţelege două lucruri absolut distincte. Se poate înţelege fie (1) Acea valoare ce provine exclusiv din combinarea a două sau mai multe lucruri; fie (2) Valoarea totală formată prin adăugarea la (1) a oricărei valori intrinseci ce poate aparţine lucrurilor combinate. Semnificaţia acestei diferenţe poate că este cel mai uşor de observat examinând presupusul caz al pedepsei justificate. Dacă este adevărat că existenţa combinată a două rele poate constitui ceva mai puţin rău decât cel constituit de existenţa singulară a oricăruia dintre ele, este clar că aceasta nu se poate datora decât faptului că din această combinaţie ia naştere un bun pozitiv, a cărui valoare este mai mare decât diferenţa dintre suma celor două rele şi lipsurile fiecăruia dintre ele în parte: acest bun pozitiv are valoarea întregului, ca un întreg, în sensul (1). Totuşi, dacă această valoare nu este atât de mare în bine pe cât este suma celor două rele în rău, este clar că valoarea întregii stări de fapt este un rău pozitiv; şi această valoare este valoarea întregului, ca un întreg, în sensul (2). Orice punct de vedere s-ar lua în consideraţie cu privire la cazul particular al pedepsei justificate, este clar că aici avem de-a face cu două lucruri distincte, cu privire la oricare dintre ele putându-se pune o întrebare separată referitor la unităţile organice. Primul dintre aceste două lucruri poate fi considerat ca fiind diferenţa dintre valoarea întregului lucru şi suma valorilor părţilor sale. Şi este clar că dacă părţile au o valoare intrinsecă mică, sau nici una (cum este cazul cu prima noastră clasă de bunuri, § 114, 115), această diferenţă va fi apropiată sau absolut identică cu valoarea întregului lucru. De aceea, diferenţa pe care am subliniat-o anterior nu devine importantă decât în cazul întregurilor în

care una sau mai multe părţi au valoare intrinsecă mare, pozitivă sau negativă. Primul dintre aceste cazuri, acela al unui întreg în care o parte are o valoare intrinsecă pozitivă mare, este exemplificat de a doua şi a treia clasă de mari bunuri pure, omogene (§ 120, 122); şi similar, Summum Bonum este un întreg în care multe părţi au valoare pozitivă foarte mare. Asemenea cazuri, se poate uşor observa, sunt de asemenea foarte frecvente şi foarte importante obiecte ale unor aprecieri estetice; din moment ce diferenţa esenţială dintre stilurile „clasic" şi „romantic" constă în faptul că primul urmăreşte obţinerea celei mai mari valori pentru întreg, ca un întreg, în sensul (1), pe când cel de-al doilea sacrifică aceasta pentru a obţine cea mai mare valoare posibilă pentru o parte anume, care este ea însăşi o unitate organică. Rezultă că nu putem declara nici unul dintre stiluri ca fiind cu necesitate superior, din moment ce se poate obţine un rezultat la fel de bun în întregul lui, sau „ca un întreg" în sensul (2), prin oricare din metode; dar cumpătarea specifică esteticii pare să fie caracterizată de tendinţa de a prefera un rezultat bun obţinut prin procedee specifice clasicismului, unuia la fel de bun, dar obţinut prin procedee specifice romantismului.

130. Dar ceea ce avem noi acum de examinat sunt cazuri de întreguri în care una sau mai multe părţi au valoare negativă mare – sunt mari rele pozitive. Şi mai întâi de toate putem examina cel mai tare dintre cazuri, cum ar fi cel al pedepsei determinate de faptele comise, în care avem de-a face cu un întreg compus exclusiv din două mari rele pozitive – slăbiciune şi durere. Poate fi un asemenea întreg vreodată un bun pozitiv în totalitatea lui?

(1) Eu nu pot vedea nici un motiv pentru a crede că asemenea întreguri sunt vreodată bunuri pozitive în totalitatea lor. Dar din faptul că, cu toate acestea, ele pot fi rele mai puţin mari decât părţile lor luate fiecare în parte, rezultă că au o caracteristică ce este de cea mai mare importanţă pentru luarea unor decizii corecte în probleme practice. Rezultă că, absolut independent de consecinţe sau de vreo valoare pe care un rău o poate avea ca simplu mijloc, este posibil, presupunând că un

rău există deja, să merite să creăm un al doilea, din moment ce prin simpla creare a acestuia, se poate constitui un întreg mai puțin rău decât dacă răul original ar fi fost lăsat să existe de unul singur. Și similar, referitor la întregurile pe care sunt pe cale să le examinez în continuare, trebuie să se reamintească faptul că, și dacă acestea nu sunt bune în totalitatea lor, totuși, dacă un rău există deja, așa cum în această lume există atâtea rele, existența unei alte părți a acestor întreguri poate constitui un lucru de dorit doar de dragul lui – adică nu doar ca un mijloc folosit pentru bunuri ulterioare, ci ca unul dintre scopurile ce trebuie luate în considerare la estimarea a aceea ce este cea mai bună stare de fapt posibilă, către care fiecare acțiune corectă trebuie să fie un mijloc.

131. (2) Dar, fiindcă veni vorba, nu mă pot împiedica să nu mă gândesc la faptul că există întreguri conținând ceva pozitiv rău și urât, care, cu toate acestea, sunt bunuri pozitive de mare valoare în totalitatea lor. Într-adevăr, se pare că în principal acestei clase îi aparțin toate cazurile de virtuți care conțin ceva intrinsec bun. Bineînțeles, nu este nevoie să se nege că uneori într-o dispoziție virtuoasă sunt incluse mai multe sau mai puține din acele bunuri omogene pe care le-am discutat la început – adică o iubire reală de ceea ce este bun sau frumos. Dar dispozițiile virtuoase tipice și caracteristice, atâta vreme cât nu sunt niște simple căi, par să fie mai degrabă exemple de bunuri impure, heterogene. Putem considera ca exemple (a) Curajul și Compasiunea, care par să țină de a doua și a treia din clasele de virtuți diferențiate în ultimul nostru capitol (§ 107); și (b) sentimentul „moral" specific, prin referire la care s-a definit a treia din aceste trei clase (§ 108).

Curajul și compasiunea, atâta timp cât conțin o stare mentală de dorit, par să implice în esență existența unui proces de cunoaștere a ceva rău sau urât. În cazul curajului, obiectul cunoașterii poate fi un rău din oricare din cele trei clase; în cazul compasiunii, obiectul propriu-zis este durerea. Ca urmare, ambele aceste virtuți trebuie să conțină exact același element cognitiv, care este totodată esențial pentru relele de clasa (1); și ele se diferențiază de acestea prin faptul că emoțiile în-

dreptate spre aceste obiecte sunt, în cazul lor, emoţii de acelaşi gen cu cele esenţiale pentru rele de clasa (2). Pe scurt, exact aşa cum relele de clasa (2) par să fie alcătuite din ură faţă de ceea ce este bun sau frumos, şi relele de clasa (1) din iubirea faţă de ceea ce este rău sau urât; tot aşa aceste virtuţi implică existenţa urii faţă de ceea ce este rău sau urât. Ambele aceste virtuţi, fără nici o îndoială, conţin de asemenea şi alte elemente şi, printre acestea, fiecare conţine emoţii specifice; dar că valoarea lor nu depinde doar de aceste alte elemente ne putem asigura cu uşurinţă, analizând ce ar trebui să credem despre o atitudine de îndurare sau de nemulţumire sfidătoare îndreptată spre un obiect intrinsec bun sau frumos, sau despre starea unui om a cărui minte este plină de milă faţă de bucuria oferită de o admiraţie justificată. Totuşi mila faţă de suferinţele nemeritate ale altora, îndurarea durerii noastre, sau ura sfidătoare faţă de dispoziţiile rele ale noastre sau ale altora par, fără nici o îndoială, admirabile în sine; şi dacă aşa stau lucrurile, atunci înseamnă că există lucruri admirabile care ar fi pierdute dacă nu ar exista o cunoaştere a răului.

Similar, sentimentul „moral" specific, în toate cazurile în care acesta are o valoare intrinsecă considerabilă, pare să includă o ură faţă de relele de primă şi secundă clasă. Este adevărat că emoţiile sunt activate aici de ideea că o acţiune este corectă sau greşită; şi de aceea obiectul ideii care le activează nu este, în general, ceva intrinsec rău. Dar, atât cât pot descoperi eu, emoţiile pe care le manifestă un om conştient faţă de o acţiune corectă, reală sau imaginară, conţin, ca un element esenţial, aceleaşi emoţii cu care el priveşte una greşită: într-adevăr, se pare că acest element este o condiţie necesară pentru ca emoţiile lui să devină specific morale. Şi emoţiile specific morale activate de ideea unei acţiuni greşite mie mi se pare că conţin în esenţă o cunoaştere mai mult sau mai puţin vagă a genurilor de rele intrinseci, care sunt în general produse de acţiunile greşite, indiferent dacă ele ar fi sau nu produse de acţiunea în cauză. De fapt, eu nu sunt capabil să fac distincţie, în privinţa trăsăturilor esenţiale, între sentimentul moral activat de ideea corectitudinii sau incorectitudinii, oricât este de

intens„şi starea totală constituită din cunoaşterea a ceva intrinsec rău, împreună cu starea de ură îndreptată spre acel ceva. Nici nu este nevoie să fim surprinşi că această stare mentală ar trebui asociată în principal cu ideea de corectitudine, dacă reflectăm la natura acelor acţiuni care, la modul cel mai uzual, sunt recunoscute ca datorii. Deoarece de departe cea mai mare parte a acţiunilor pe care noi le considerăm de obicei datorii sunt negative: ceea ce noi simţim ca datorie este a ne abţine de la anumite acţiuni spre care suntem tentaţi de existenţa unui foarte puternic impuls natural. Şi aceste acţiuni greşite, în evitarea cărora constau datoriile, sunt de obicei astfel încât produc, absolut imediat, nişte consecinţe rele şi durere altora; în timp ce, în cele mai pregnante cazuri, înclinaţia care ne îndeamnă spre ele este, în sine, un rău intrinsec, conţinând, ca în cazurile în care impulsul este senzualitatea sau cruzimea, o plăcere anticipativă la perspectiva unui lucru rău sau urât. De aceea, faptul că acţiunea corectă implică suprimarea unui impuls rău este o necesitate pentru a explica plauzibilitatea concepţiei conform căreia virtutea constă din controlul pasiunii de către raţiune. Ca urmare, adevărul pare să fie că ori de câte ori emoţii morale puternice sunt activate de ideea corectitudinii, aceste emoţii sunt însoţite de o vagă cunoaştere a genului de rele uzual suprimate sau evitate de acţiunile care ne apar cel mai frecvent ca datorii; şi că emoţiile sunt îndreptate spre aceste calităţi rele. Atunci putem trage concluzia că emoţiile specific morale îşi datorează aproape toată valoarea lor intrinsecă faptului că includ o cunoaştere a relelor, însoţită de ură faţă de ele: simpla corectitudine, indiferent dacă este atribuită întemeiat sau nu unei acţiuni, pare să fie incapabilă să formeze un obiect al unei contemplări emoţionale care să fie de mare valoare.

132. Dacă aşa stau lucrurile, atunci avem de-a face, în multe cazuri exemplare de virtute, cu exemple de întreguri, foarte bune în sine, care totuşi conţin cunoaşterea a ceva a cărui existenţă ar fi un mare rău: un bun de mare valoare este dependent absolut de includerea în el a ceva rău sau urât, deşi nu-şi datorează această valoare numai acestui element din el.

Şi, în cazul virtuţilor, acest obiect rău există, în general, în realitate. Dar nu pare să existe vreun motiv pentru a considera că, atunci când obiectul există într-adevăr, întreaga stare de fapt astfel constituită este cea mai bună în întregul său. Ceea ce pare indubitabil este doar că sentimentul contemplării unui obiect a cărui existenţă ar fi un mare rău, sau care este urât, poate fi esenţial pentru un întreg valoros. Avem un alt exemplu indubitabil în această privinţă în aprecierea tragediilor. Dar, în tragedie, suferinţele lui Lear şi viciile lui Iago pot fi pur imaginare. Şi pare sigur că, dacă ele într-adevăr există, relele care există prin aceasta, considerate aparte de binele constând din sentimente corespunzătoare faţă de ele, nu vor adăuga nici o valoare pozitivă la acel bun destul de mare pentru a contrabalansa o asemenea pierdere. Se pare că, într-adevăr, existenţa unei adevărate credinţe în obiectul acestor bunuri heterogene, impure adaugă o oarecare valoare la întregul în care este combinată cu ele: o compasiune conştientă pentru o suferinţă reală pare să fie mai bună, ca un întreg, decât o compasiune pentru o suferinţă imaginară; şi această situaţie s-ar putea să fie foarte bine valabilă chiar dacă răul implicat în suferinţa reală face ca starea de fapt să fie rea în întregul ei. Şi cu certitudine pare să fie adevărat că o credinţă falsă în existenţa reală a obiectului ei are ca rezultat un bun hibrid mai rău decât dacă starea noastră mentală ar fi aceea cu care privim de obicei ficţiunea pură. Ca urmare am putea trage concluzia că singurele bunuri hibride, impure, care sunt pozitiv bune în întregul lor, sunt acelea în care obiectul lor este ceva ce ar fi un mare rău dacă ar exista, sau care este urât.

133. Atunci, cu privire la acele bunuri heterogene, impure, care constau dintr-o atitudine mentală corespunzătoare faţă de lucrurile rele sau urâte, şi care includ între ele cea mai mare parte a acelor virtuţi care au vreo valoare intrinsecă, indiferent care este ea, următoarele trei concluzii sunt cele care se pare că este necesar să fie subliniate în principal:

(1) Se pare că nu există nici un motiv pentru a considera că, acolo unde obiectul este un rău în sine, care există în realitate, starea de fapt este vreodată pozitiv bună în întregul ei.

Atitudinea mentală corespunzătoare faţă de relele într-adevăr existente conţine, bineînţeles, un element care este absolut identic cu aceeaşi atitudine faţă de acelaşi rău, dacă acesta este pur imaginar. Şi acest element, care este comun celor două cazuri, poate fi un mare bun pozitiv, în întregul lui. Dar pare să nu existe nici un motiv pentru a ne îndoi că, dacă răul este real, măsura acestui rău real este întotdeauna suficientă pentru a reduce suma totală a valorilor la o cantitate negativă. Ca urmare, nu avem nici un motiv pentru a susţine paradoxul că o lume ideală ar fi una în care viciul şi suferinţa trebuie să existe, pentru ca aceasta să poată conţine bunurile în care intră emoţiile faţă de acestea. Nu este un bun pozitiv faptul că o suferinţă trebuie să existe, pentru a putea simţi compasiune în faţa ei; sau să existe slăbiciune, pentru a o putea urî. Nu există nici un motiv pentru a considera că vreunul dintre relele reale existente, indiferent care, ar trebui să fie conţinut de Ideal. Rezultă că nu puteam admite validitatea vreuneia dintre argumentaţiile utilizate curent în Teodiceis nici un asemenea argument nu reuşeşte să constituie o justificare fie măcar şi pentru existenţa celui mai mic dintre multele rele pe care această lume le conţine. Tot ce se poate spune în privinţa unor astfel de argumente este că, atunci când fac apel la principiul unităţilor organice, apelul lor este valid în principiu. S-ar putea ca existenţa răului să fie o necesitate, nu doar ca un mijloc, ci din punct de vedere analitic, pentru existenţa celor mai valoroase bunuri. Dar nu avem nici un motiv să presupunem că aşa stau lucrurile în indiferent ce situaţie.

Dar (2) există motive pentru a considera că ceea ce ţine de cunoaşterea lucrurilor rele sau urâte, care sunt pur imaginare, este esenţial pentru Ideal. În acest caz centrul de greutate al demonstraţiei rezidă în altă parte. Este indubitabil că aprecierea tragediei este un mare bun pozitiv; şi se pare că este aproape la fel de sigur că virtutea compasiunii, curajului şi a stăpânirii de sine conţin asemenea bunuri. Şi pentru toate acestea cunoaşterea lucrurilor care ar putea fi rele, dacă ar exista, este analitic necesară. Aici deci avem de-a face cu lucruri a căror existenţă trebuie să adauge valoare la orice întreg în care

sunt conținute; dar nu este posibil să fim siguri că orice întreg din care acestea sunt omise, ar avea de câștigat mai mult în valoare ca un întreg, decât ar pierde prin omiterea lor. Nu avem nici un motiv pentru a crede că vreun întreg care nu le conține, ar fi tot atât de bun în totalitatea lui ca unele întreguri în care acestea au fost păstrate. Pledoaria în favoarea includerii lor în Ideal este la fel de puternică cu aceea în favoarea calităților materiale (§ 123 mai sus). Împotriva includerii acestor bunuri nu se poate formula nimic, cu excepția unei simple posibilități.

În final (3) este important să se insiste că, după cum s-a spus și anterior, aceste virtuți amestecate au o mare valoare practică, suplimentar față de cea pe care o posedă în sine sau ca un simplu mijloc. Acolo unde relele există într-adevăr, așa cum într-adevăr există în această lume a noastră, faptul că ele sunt cunoscute și evaluate corespunzător constituie o stare de fapt care are o valoare superioară ca întreg chiar față de aceeași evaluare a unor rele pur imaginare. Această stare de fapt, după cum s-a mai spus, nu este niciodată pozitiv bună în întregul ei; dar acolo unde răul, care reduce valoarea ei totală la cantități negative, există deja inevitabil, a obține valoarea intrinsecă ce aparține acesteia ca un întreg va duce evident la producerea unei stări de fapt mai bună decât dacă răul ar fi existat doar el însuși, absolut separat de elementul bun din aceasta, care este identic cu aprecierea relelor imaginare, cât și de orice consecințe ulterioare pe care le-ar putea produce existența lui. Situația este identică cu cea a pedepsei determinate de faptele comise. Dacă un rău deja există, este bine ca acesta să fie compătimit, urât sau îndurat, în conformitate cu natura lui; la fel cum poate fi bine ca unele rele să fie pedepsite. Bineînțeles, ca în toate situațiile practice, se întâmplă deseori ca atingerea acestui bun să fie incomparabilă cu atingerea altuia, cu mult mai mare. Dar este important să se insiste că aici avem de-a face cu o valoare intrinsecă reală, care trebuie luată în considerație la aprecierea prezenței în cantitate cât mai mare a valorii intrinseci, ceea ce explică întotdeauna datoria noastră de-a o produce.

134. Am ajuns acum la sfârşitul observaţiilor ce păreau cele mai importante cu privire la valoarea intrinsecă. Este evident că pentru o soluţionare corectă a acestei probleme fundamentale a eticii, câmpul de investigaţii rămâne încă larg deschis, pe cât de larg, pe atât de dificil pe cât a fost cel atribuit eticii practice în capitolul precedent. Există tot atât de multe de spus referitor la ce rezultate sunt intrinsec bune, şi în ce măsură, cât şi referitor la ce rezultate sunt posibil de obţinut de către noi: ambele probleme impun – şi oferă prilejul pentru – o cercetare la fel de amănunţită. Multe din aprecierile de pe parcursul acestui capitol vor părea, fără nici o îndoială, pur şi simplu arbitrare: şi trebuie să mărturisesc că unele din atribuirile de valoare intrinsecă, ce mie mi s-au părut adevărate, nu manifestă acea simetrie şi sistematizare cerută de obicei de filozofi. Dar dacă asta va fi considerată o slăbiciune, cu respect vă rog să-mi permiteţi să subliniez că nu este. Nu avem nici un titlu în virtutea căruia să presupunem că adevărul în privinţa vreunui obiect de studiu oarecare trebuie să manifeste simetria pe care o dorim noi – sau (ca să utilizez vocabularul nespecializat) că acesta trebuie să posede vreo formă particulară de „unitate". A căuta „unitatea" şi „sistemul" pe seama adevărului nu este, consider eu, adevărata preocupare a filozofiei, oricât de universală ar fi practica filozofilor. Şi că toate adevărurile cu privire la univers posedă, unul în raport cu altul, fel de fel de relaţii, care pot fi reunite sub denumirea de „unitate", nu se poate afirma în mod legitim decât după ce aceste relaţii au fost evidenţiate cu grijă şi după ce s-a descoperit care sunt acele adevăruri. În particular, nu avem nici un drept de a afirma că adevărurile etice sunt „unificate" în vreo manieră oarecare, particulară sau nu, decât în virtutea unei cercetări efectuate cu ajutorul metodei pe care am îndrăznit s-o urmez şi s-o ilustrez eu aici. Studiul eticii s-ar dovedi, fără îndoială, de departe mult mai simplu, iar rezultatele ar fi mult mai „sistematice" dacă, de exemplu, durerea ar fi un rău de exact aceeaşi intensitate cu bunătatea plăcerii; dar nu avem absolut nici un motiv să presupunem că universul este astfel încât asemenea adevăruri etice trebuie cu necesitate să manifeste acest gen de simetrie:

nici un argument împotriva concluziei mele, că plăcerea şi durerea nu sunt corespondente în această manieră, nu poate avea vreo importanţă cât de mică, dacă nu pleacă de la examinarea foarte atentă a exemplelor care m-au dus pe mine la formularea ei. Cu toate acestea, consider că rezultatele de pe parcursul acestui capitol ar trebui considerate mai degrabă ca ilustrând metoda care trebuie urmată pentru a răspunde la întrebarea fundamentală a eticii, şi principiile care trebuie respectate, decât ca dând un răspuns corect la această întrebare. Că lucrurile intrinsec bune sau rele sunt multe şi diverse; că cele mai multe dintre ele sunt „unităţi organice", în sensul particular şi definit în care am utilizat eu acest termen; şi că singura cale de a decide asupra valorii lor intrinseci şi a măsurii acesteia este diferenţierea atentă şi exactă a acelui lucru, despre care ne punem această întrebare, iar după aceea examinarea măsurii în care acesta posedă acea categorie unică „bine": acestea sunt concluziile asupra adevărului cărora doresc să insist. Similar, în capitolul anterior, referitor la întrebarea „Ce ar trebui să facem?" am îndrăznit mai degrabă să demonstrez care este semnificaţia acestei întrebări, şi în consecinţă care sunt dificultăţile cărora trebuie să li se facă faţă răspunzând la ea, decât să demonstrez că vreun anume răspuns particular este adevărat. Şi că aceste două întrebări, având exact natura ce le-am atribuit-o eu, sunt Întrebările la care este de datoria eticii să răspundă se poate considera ca fiind principalul rezultat al capitolelor precedente. Acestea sunt întrebările al căror răspuns a constituit întotdeauna principala preocupare a filozofilor eticii, deşi aceştia nu au reuşit întotdeauna să recunoască exact care este această întrebare – care este acea caracteristică, acel predicat despre care afirmau că se ataşează lucrurilor. Practica de a întreba ce lucruri sunt virtuţi sau datorii, fără a face vreo diferenţiere între semnificaţia acestor termeni; practica de a întreba ce ar trebui să existe aici şi acum, fără a face vreo distincţie dacă subiectul întrebării este un mijloc sau un scop – dacă asta se datorează doar calităţilor acelui lucru sau rezultatelor sale; căutarea unui unic criteriu de corectitudine, fără a sesiza că pentru a descoperi un criteriu, trebuie în primul

rând să ştim ce lucruri sunt corecte sau greşite; şi neglijarea principiului „unităţilor organice" – aceste surse de eroare au fost până acum prezente la modul aproape universal în etică. Îndrăzneala conştientă de a le evita pe toate, şi de aplica tuturor obiectelor raţionamentelor etice aceste două întrebări şi numai acestea două: Are acesta valoare intrinsecă? şi Este aceasta o cale spre cel mai bun lucru posibil? – această încercare, atât cât ştiu eu, este absolut nouă; şi rezultatele acesteia, când sunt comparate cu cele uzuale ale filozofilor moralişti, sunt cu certitudine destul de surprinzătoare: că pentru bunul-simţ ele nu par chiar aşa de ciudate – am îndrăzneala să sper şi să cred. Eu cred că este extrem de mult de dorit ca munca dedicată de obicei obţinerii răspunsurilor la întrebări de genul dacă anumite „scopuri" sunt mai mult sau mai puţin „comprehensive" sau mai mult sau mai puţin „consistente" unul faţă de altul – întrebări care, chiar şi atunci când li se poate da o semnificaţie precisă – ar trebui să fie dirijate spre investigarea separată a acestor două probleme clar formulate.

135. Principalul obiectiv al acestui capitol a fost de a defini în mare clasele de lucruri între care ne putem aştepta să găsim fie mari bunuri intrinseci, fie mari rele intrinseci; şi în mod deosebit să evidenţiez faptul că există o mare varietate de asemenea lucruri, şi că cele mai simple dintre ele sunt, cu o singură excepţie, întreguri de înaltă complexitate, compuse din părţi care, în sine, au valoare foarte mică, sau deloc. Toate implică conştientizarea unui obiect, care este el însuşi de obicei extrem de complex, şi aproape toate implică şi o atitudine emoţională faţă de obiectul respectiv; dar, deşi ele au anumite caracteristici comune, vasta diversitate a calităţilor în raport cu care diferă unul de altul este în egală măsură esenţială pentru valoarea lor: nici caracteristicile generice ale tuturor, nici cele specifice fiecăruia în parte, nu sunt nici mari bunuri, nici mari rele în sine; ele îşi datorează valoarea sau lipsa valorii, în fiecare caz, prezenţei ambelor clase. Dezbaterea mea se centrează pe cele trei mari clase (diviziuni), abordând respectiv (1) bunurile omogene, pure, (2) relele, şi (3) bunurile heterogene, impure. (1) Bunurile pure, omogene pot fi toate consi-

derate ca constând din iubirea de lucruri frumoase sau de persoane bune: dar numărul de bunuri diferite de acest gen este tot atât de mare ca numărul obiectelor frumoase, şi ele sunt de asemenea diferenţiate unul în raport cu celălalt de diferitele emoţii corespunzătoare diferitelor obiecte. Aceste bunuri sunt, fără nici o îndoială, bune, chiar şi dacă lucrurile sau persoanele iubite sunt imaginare; dar s-a afirmat că, dacă lucrurile sau obiectele sunt reale, sau se crede că sunt astfel, aceste două fapte împreună, când sunt combinate cu simpla iubire de calităţile în cauză, constituie un întreg care este cu mult mai bun decât acea simplă iubire, având o valoare suplimentară absolut distinctă de cea care aparţine existenţei obiectului, chiar şi dacă obiectul respectiv este o persoană bună. În final s-a arătat că iubirea de calităţi mentale, în sine, nu pare să fie un bun aşa de valoros ca acela în care calităţi mentale şi materiale sunt luate împreună; şi că, în orice caz, un imens număr dintre cele mai bune lucruri sunt constituite din, sau includ, iubirea de calităţi materiale (113–123). (2) Marile rele trebuie considerate după cum constau fie (a) din iubirea de ceea este rău sau urât, sau (b) din ura faţă de ceea ce este bun sau frumos, sau (c) din conştientizarea durerii. Astfel, conştientizarea durerii, deşi este un mare rău, este singura excepţie de la regula că toate marile bunuri şi marile rele implică atât o cunoaştere cât şi o emoţie îndreptată spre obiect (124–128). (3) Bunurile heterogene, impure sunt acelea care includ unele elemente care sunt urâte sau rele. Pot fi considerate după cum constatau fie din ura faţă de ceea ce este urât sau din relele de la clasele (a) şi (b), sau din compasiunea în faţa durerii. Dar dacă ele includ un rău care există în realitate, nemeritele par întotdeauna să copleşească valoarea pozitivă pe care o posedă (129–133).

CONCEPTUL DE VALOARE INTRINSECĂ[1]

Principalul meu subiect pe parcursul acestei lucrări este de a încerca să definesc mai precis cea mai importantă întrebare care, din câte îmi dau eu seama, este situată în chiar centrul atenţiei, în cadrul disputei referitoare la predicatul valorii – dacă acesta este sau nu un predicat „subiectiv". Există trei principale cazuri în care această controversă este posibil să se manifeste. Ea poate apărea, mai întâi, în legătură cu conceptele de „corect" şi „greşit" şi conceptul strâns legat de acestea – „datorie" sau „ceea ce ar trebui făcut". Poate apărea, în al doilea rând, legat de „bine" şi de „rău", în acel sens al acestor cuvinte în care conceptele pe care le desemnează sunt, bineînţeles, absolut distincte de conceptele de „corect" şi „greşit", dar în care, cu toate acestea, nu se poate nega că etica trebuie cu necesitate să se ocupe de ele. Şi mai poate apărea, în cele din urmă, legat de anumite concepte estetice, cum ar fi „frumos" şi „urât"; sau „bun" şi „rău", în sensul în care aceste cuvinte se aplică lucrărilor de artă, şi în care, datorită acestui fapt, întrebarea ce este bine şi rău este o întrebare de estetică şi nu de etică.

În toate cele trei cazuri există oameni care susţin că acele predicate aflate în discuţie sunt pur „subiective", într-un

---

[1] Nota Editorului: Această lucrare a fost publicată pentru prima oară în 1922, constituind capitolul VIII (pag. 253 – 275) al selecţiei din lucrările sale filozofice pe care Moore a publicat-o sub titlul *Philosophical Studies* (Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London). Această carte a fost publicată ca o contribuţie la „International Library of Philosophy, Psychology and Scientific Method" (Biblioteca Internaţională de Filozofie, Psihologie şi Metode Ştiinţifice – N.T.) căreia C. K. Ogden i-a fost fondator şi editor general. În prefaţa sa la *Philosophical Studies*, Moore afirmă implicit că lucrarea a fost scrisă cândva înainte de 1922, în perioada 1914–1917. Aici este reprodusă cu permisiunea editurii Routhledge Publishers şi a domnului Timothy Moore.

sens care poate fi, cred eu, destul de uşor şi de corect definit. Nu am de gând să încerc aici să dau o definiţie absolut exactă a sensului în cauză; dar, cum termenul „subiectiv" este atât de disperant de ambiguu, ar fi mai bine să încerc să arăt, în mare, care este sensul la care mă gândesc eu. Să luăm, de exemplu, cuvântul „frumos". Există un sens al cuvântului „subiectiv" astfel încât a spune că „frumos" desemnează un predicat subiectiv, o noţiune subiectivă înseamnă, în mare, că orice afirmaţie de forma „Acest lucru este frumos" exprimă doar o aserţiune psihologică, în sensul că un anume individ particular, sau o clasă de indivizi, fie au, fie, în anumite condiţii, ar putea avea o anume atitudine mentală faţă de lucrul în cauză. Şi ce înţeleg eu prin „a avea o anumită atitudine mentală" faţă de un lucru se poate explica cel mai bine spunând că a dori un lucru înseamnă a avea un anume gen de atitudine mentală faţă de el, a fi mulţumit de el înseamnă a avea o atitudine, a vrea ceva de la el înseamnă a mai avea încă o atitudine; şi pe scurt că a avea orice gen de sentimente sau emoţii faţă de acesta înseamnă a avea o anumită atitudine mentală faţă de el – una diferită în fiecare caz în parte. Astfel, oricine susţine că atunci când spunem că un lucru este frumos, ceea ce noi înţelegem prin asta este că noi înşine sau o clasă particulară de oameni, într-adevăr, au permanent, sau, în anumite condiţii, ar avea un anume sentiment faţă de lucrul în cauză, se situează pe o poziţie „subiectivă" în raport cu frumuseţea.

Dar, în toate trei cazurile, există de asemenea destul de mulţi oameni care susţin că acele predicate (noţiuni) aflate în discuţie nu sunt, în acest sens, „subiective"; şi eu cred că cei ce susţin asta sunt capabili să argumenteze ca şi cum poziţia pe care se situează dânşii şi pe care doresc să o afirme, în opoziţie cu cea anterioară, constă pur şi simplu din a susţine contrarul acesteia – în a susţine, adică, faptul că acele predicate (noţiuni) în cauză sunt „obiective", unde „obiectiv" nu înseamnă nimic altceva decât pur şi simplu „nu subiectiv". Dar de fapt eu cred că doar rareori aşa stau lucrurile. În cazul bunătăţii şi al frumuseţii, ceea ce aceşti oameni sunt atât de nerăbdători să

afirme nu este, în nici un caz, doar că aceste concepte sunt obiective, ci că, în afară de faptul că sunt obiective, ele sunt şi, într-un sens pe care voi încerca să-l explic, genuri de valoare „intrinsecă". Aceasta este convingerea – convingerea că bunătatea şi frumuseţea sunt genuri de valoare intrinsecă – ce constituie, cred eu, cea mai puternică motivaţie a obiecţiilor lor manifestate faţă de concepţiile subiective. Şi într-adevăr, când cercetătorii vorbesc de „obiectivitatea" acestor concepţii, ceea ce au în vedere prin asta, cred eu, este întotdeauna o construcţie conceptuală care nu are propriu-zis dreptul să fie numită „obiectivitate", din moment ce include ca o parte esenţială această altă caracteristică, pe care propun să o numim a avea un gen de valoare „intrinsecă".

Adevărul este, cred eu, că deşi, din propoziţia că un gen particular de valoare este „intrinsec" decurge că aceasta trebuie să fie „obiectivă", implicaţia reciprocă nu este, în nici un caz, valabilă, ci dimpotrivă, sunt deosebit de uşor de conceput teorii, de exemplu despre „bunătate", conform cărora bunătatea poate fi, în cel mai strict sens, „obiectivă", fără ca totuşi să fie „intrinsecă". De aceea, există o foarte importantă diferenţă între conceptul de „obiectivitate" şi ceea ce eu voi numi „interioritate"; dat totuşi, dacă nu greşesc eu, atunci când oamenii vorbesc despre „obiectivitatea" oricărui gen de valoare, aproape întotdeauna fac confuzie între cele două noţiuni anterioare, datorită faptului că cei mai mulţi dintre cei ce neagă „interioritatea" unui gen de valoare dat, îi afirmă de asemenea „subiectivitatea". Cât de mare este această diferenţă, cât şi că este un fapt clar că cei ce susţin „obiectivitatea" bunătăţii înţeleg prin asta, de regulă, nu simpla „obiectivitate" ci şi „interioritatea", se poate pune cel mai bine în evidenţă prin examinarea unui exemplu de teorie în conformitate cu care bunătatea ar fi obiectivă, dar nu ar fi intrinsecă.

Să presupunem că se susţine, de exemplu, că ceea ce se înţelege prin a spune că un tip A de fiinţă umană este „mai bun" decât un alt tip B este că pur şi simplu evoluţia, pe parcursul ei, tinde să mărească numărul indivizilor de tip A şi să reducă numărul celor de tip B. Un asemenea punct de vedere a

fost, de fapt, deseori sugerat, chiar dacă nu a fost enunţat exact în această formă; el se reduce la sugestia familiară că „mai bun" înseamnă „mai bine dotat pentru supravieţuire". Evident, „mai bun", în această interpretare a semnificaţiei sale, nu este, în nici un sens posibil, o construcţie conceptuală „subiectivă": concepţia de apartenenţă la un tip ce tinde să fie favorizat de lupta pentru existenţă mai mult decât un altul este pe cât de „obiectivă" poate să fie o concepţie. Dar, dacă nu greşesc eu, toţi acei care obiectează faţă de un punct de vedere „subiectiv" asupra „bunătăţii", şi insistă asupra „obiectivităţii" sale, vor obiecta la fel de puternic în faţa acestei interpretări a semnificaţiei sale ca în cazul oricărei alte interpretări „subiective". De aceea, este evident că ceea ce sunt dânşii într-adevăr nerăbdători să afirme nu este doar că bunătatea este „obiectivă", din moment ce aici obiectează în faţa unei teorii pur „obiective",; ci altceva. Şi acest altceva este, cu certitudine, cred eu, exact faptul că aceasta este „intrinsecă" – o caracteristică ce este tot atât de incompatibilă cu interpretarea obiectivă evoluţionistă pe cât este de incompatibilă cu orice interpretare subiectivă. Deoarece dacă spui că a numi un tip A „mai bun" decât un tip B înseamnă pur şi simplu că acesta este mai favorizat în lupta pentru existenţă, rezultă că a fi „mai bun" este un predicat care nu depinde exclusiv de natura intrinsecă a lui A, respectiv B. Dimpotrivă, deşi aici şi acum A poate fi mai favorizat decât B, este evident că în alte circumstanţe, sau în cadrul unor alte legi ale naturii, exact acelaşi tip B poate fi mai favorizat decât A, astfel încât exact acelaşi tip care, în cadrul unor anumite circumstanţe, este mai bun decât B ar fi, în cadrul altor circumstanţe, mai rău. Aici, deci, avem un caz în care o interpretare a „bunătăţii" care o face „obiectivă" este incompatibilă cu capacitatea acesteia de a fi „intrinsecă". Şi este exact acest fapt – faptul că în orice interpretare „subiectivă", un gen de lucru dat care, în anumite circumstanţe, este mai bun decât un altul, poate fi, în alte circumstanţe, mai rău – ceea ce constitue, din câte îmi pot da eu seama, obiecţia fundamentală faţă de orice interpretare subiectivă. De aceea, evident, a enunţa această obiecţie spunând că bunătatea este „obiectivă" este foarte

incorect; din moment ce bunătatea poate fi foarte bine „obiectivă" şi totuşi să nu posede chiar acea caracteristică despre care se doreşte în esenţă să se spună că o are.

De aceea, în cazul „bunătăţii" etice şi estetice, eu cred că cei care militează în favoarea „obiectivităţii" acestor concepte nu doresc în realitate să susţină câtuşi de puţin simpla „obiectivitate" ci, în principal şi în esenţă, faptul că acestea sunt un gen de valoare intrinsecă. Dar în cazul lui „corect" şi „greşit" şi „datorie" nu se mai poate spune acelaşi lucru, deoarece mulţi dintre cei care obiectează faţă de opinia că aceste concepte sunt „subiective" nu susţin şi faptul că acestea sunt „intrinseci". De aceea, nu putem spune că cei ce militează pentru „obiectivitatea" conceptelor de corect şi greşit au într-adevăr în vedere, în primul rând, faptul că aceste concepte sunt intrinseci, dar putem spune, cred eu, că ceea ce au dânşii în vedere – la fel de puţin în acest caz ca şi în cel anterior – nu este, cu siguranţă, „obiectivitatea"; din moment ce aici, ca şi acolo, ar fi posibil să găseşti puncte de vedere certe, care să fie „obiective" în toate sensurile imaginabile, în faţa cărora ei ar obiecta la fel de puternic ca în faţa oricărei opinii subiective. Şi deşi ceea ce se înţelege prin obiectivitate în acest caz nu este faptul că „corect" şi „greşit" sunt, ele însele, „intrinseci", ceea ce se înţelege, cred eu, şi în acest caz, este că ele au o relaţie directă şi fixă cu un gen de valoare care este „intrinsec". Exact această relaţie fixă cu un gen de valoare intrinsecă, din câte îmi pot eu da seama, este ceea ce-i dă lui „corect"şi „greşit" acel gen de grad de întemeiere şi de imparţialitate care se simte că îl posedă de fapt, şi care este ceea ce oar[illegible] au în vedere când vorbesc despre „obiectivitatea" lor. De aceea, şi în acest caz, a vorbi despre caracteristica numită „[illegible]biectivitate" reprezintă o inadecvare tot atât de mare ca în toate celelalte cazuri; din moment ce este o caracteristică ce, deşi inco[illegible]tibilă cu orice gen de „subiectivitate", este de asemenea incompatibilă, din aceleaşi motive, cu multe genuri de „obiectivitate".

Pentru aceste motive cred eu că acei care militează în favoarea „obiectivității" anumitor genuri de valoare, sau pentru „obiectivitatea" aprecierilor legate de valoare, nu au în vedere în mod uzual câtuşi de puţin chiar adevărata „obiectivitate", ci, fie faptul că genurile de valoare în discuţie sunt ele însele „intrinseci", fie faptul că ele au o relaţie fixă cu genuri de valoare care posedă această caracteristică. Conceptul asupra căruia ei doresc într-adevăr să atragă atenţia nu este cel de „valoare obiectivă" ci cel de „valoare intrinsecă", cu toate că le confundă pe cele două între ele. Şi eu cred că aşa stau lucrurile într-o măsură considerabilă, nu numai în cazul apărătorilor aşa-zisei „obiectivităţi", ci şi în cazul oponenţilor acesteia. Mulţi dintre cei care susţin cu hotărâre (şi sunt mulţi cei care fac asta) că toate genurile de valoare sunt cu siguranţă, „subiectiv", obiectul unui aşa-zis punct de vedere „obiectiv", fac asta nu atât deoarece acesta este obiectiv, cât pentru că acesta nu este naturalist sau pozitivist – o caracteristică ce decurge natural din afirmaţia că valoarea este intrinsecă, dar care nu decurge din simplul fapt că ea este „obiectivă". În faţa unui punct de vedere care este în acelaşi timp atât „naturalist" sau „pozitivist" şi de asemenea „obiectiv", cum este teoria evoluţionistă pe care tocmai am schiţat-o anterior, ei nu resimt câtuşi de puţin acelaşi gen de nemulţumire, sau în acelaşi grad, ca în faţa aşa-ziselor teorii „obiective". Cu privire la aşa-zisele teorii „obiective" dânşii sunt capabili să simtă nu numai că ele sunt false, ci şi că în ele este implicat un gen de falsitate extrem de dăunător – transformarea într-o entitate „metafizică" a ceea ce în realitate este susceptibil de explicaţii simple, naturaliste. Dânşii simt că a susţine un asemenea punct de vedere nu înseamnă numai a face o greşeală, ci a face o greşeală superstiţioasă. Ei resimt acelaşi gen de nemulţumire faţă de cei care susţin asemenea opinii cu cel pe care-l resimt faţă de cei pe care noi îi considerăm ca mari superstiţioşi, şi care sunt catalogaţi de anumite persoane ca „metafizicieni". De aceea, lucrul împotriva căruia dânşii obiectează nu este pur şi simplu punctul de vedere conform căruia aceste construcţii conceptuale sunt „obiective" ci altceva – ceva ce nu decurge

din afirmaţia că ele sunt „obiective", dar care într-adevăr decurge din afirmaţia că ele sunt „intrinseci".

De aceea; în disputele referitoare la faptul că anumite genuri particulare de valoare sunt sau nu „subiective", eu cred că ceea ce se consideră de fapt important, aproape întotdeauna de către una dintre părţi, şi adeseori chiar de amândouă, la urma urmei, nu este chestiunea „subiectiv" – „non-subiectiv" ci, de fapt, chestiunea „intrinsec" – „non-intrinsec". Şi nu numai că acest fapt este resimţit ca fiind cea mai importantă chestiune în dispută; eu unul cred că aşa şi este. Deoarece importanţa care trebuie acordată opiniei noastre despre Univers, conform căreia noi susţinem că anumite genuri de valoare sunt „intrinseci" şi altele nu, este cu mult mai mare decât tot ce ar putea decurge din simpla diferenţă între punctele de vedere referitoare la faptul că unele din aceste genuri sunt „non-subiective" sau sunt toate, fără excepţie, „subiective". A susţine că orice gen de valori este „intrinsec", antrenează după sine admiterea existenţei unui gen de categorii extrem de diferite de tot ce s-a admis până acum, şi probabil unic; pe când faptul că există predicate „obiective" şi „subiective" este, în orice caz, o certitudine.

Dar acum ce este această „interioritate" de care am pomenit eu? Ce se înţelege prin a spune referitor la un gen de valoare că este „intrinsecă"? Vorbind în mare, ceea ce se înţelege prin asta este, cred eu, ceva destul de simplu; şi oricine o va recunoaşte imediat ca o noţiune constant prezentă în minţile oamenilor; dar vreau să mă ocup de ea ceva mai pe larg, deoarece până acum nu am cunoştinţă să fi fost definită şi explicată expres în vreun loc, şi deoarece, deşi este foarte simplă şi fundamentală, sarcina de a o defini cu precizie nu este deloc uşoară, implicând nişte dificultăţi pe care, trebuie să mărturisesc, nu ştiu cum să le rezolv.

Ideea principală am enunţat-o deja incidental, vorbind de interpretarea evoluţionistă a „bunătăţii", conform căreia, după cum am spus, bunătatea ar fi „obiectivă", dar nu ar fi „intrinsecă". Am făcut acolo uz de aserţiunea că „mai bine", în spiritul acelei definiţii, nu ar fi „intrinsec", aserţiunea că problema

dacă un tip de ființă A este mai bun decât un altul, B, nu depinde exclusiv de natura intrinsecă a lui A, respectiv B, ci de circumstanțe și de legile naturii. Și consider că această frază va sugera, de fapt, oricui, exact ceea ce înțeleg eu prin valoare „intrinsecă". Putem, în fond, da următoarea definiție. *A spune că un gen de valoare este „intrinsecă" înseamnă doar că problema dacă un lucru o posedă – și în ce măsură o posedă – depinde exclusiv de natura intrinsecă a lucrului în cauză.*

Dar deși această definiție transmite, consider eu, exact ceea ce înțeleg eu prin asta, vreau să insist asupra semnificației ei, parte deoarece construcția conceptuală de „diferit ca natură intrinsecă", pe care eu o consider ca fiind de importanță fundamentală, este susceptibilă de a fi confundată cu alte construcții conceptuale, și parte deoarece definiția implică noțiuni pe care nu știu cum să le definesc cu exactitate.

Când eu spun, referitor la orice gen particular de valoare, că problema dacă, și în ce măsură, este el posedat de ceva, depinde exclusiv de natura intrinsecă a lucrului în cauză, intenția mea este de a spune simultan două lucruri diferite. Doresc să spun (1) că este imposibil, pentru ceea ce este în sens strict unul și același lucru, să posede acel gen de valoare la un moment dat, sau în anumite condiții date, și să nu-l mai posede la un alt moment dat; și că este la fel de imposibil să îl posede într-o anumită măsură la un moment dat, sau în anumite condiții date, și să-l posede într-o altă măsură la un alt moment dat, sau în alte condiții date. Eu cred că asta este, evident, parte din ceea ce se înțelege normal prin a spune că problema dacă și în ce măsură un lucru posedă genul de valoare în discuție depinde întotdeauna exclusiv de natura intrinsecă a acelui lucru. Deoarece, dacă x și y au valori intrinseci diferite doar în cazul în care natura lor intrinsecă este diferită, rezultă că unul și același lucru trebuie întotdeauna să aibă aceeași valoare intrinsecă. Aceasta, deci, este parte din ceea ce se înțelege prin afirmația inițială; și în legătură cu această parte cred că nu mai este nimic de adăugat, excepând faptul că doresc să atrag atenția asupra unui lucru, anume că am făcut implicit uz de un concept, pe care-l vom vedea utilizat și pe parcursul

celeilalte părţi, şi care ridică aceleaşi dificultăţi în ambele cazuri – mă refer la conceptul exprimat prin cuvântul „imposibil". (2) A doua parte a semnificaţiei acestei afirmaţii este că, dacă un lucru dat posedă orice gen de valoare intrinsecă într-o anumită măsură, atunci nu numai că acel lucru trebuie să o posede, în orice circumstanţe, în aceeaşi măsură, dar totodată orice lucru exact asemenea lui trebuie, în orice circumstanţe, să o posede în exact aceeaşi măsură. Sau, formulând în formă negativă corespondentă: Este imposibil ca dintre două lucruri exact similare unul să o posede şi altul nu, sau că unul să o posede într-o anumită măsură şi celălalt în alta.

Eu cred că şi această a doua propoziţie este cât se poate de normal avută în vedere atunci când se spune că genul de valoare în cauză depinde exclusiv de natura intrinsecă a lucrului care o posedă. Deoarece normal ar trebui să spunem despre două lucruri care sunt exact asemănătoare intrinsec, în ciuda faptului că sunt două, că ele posedă aceeaşi natură intrinsecă. Dar este important să atragem atenţia în mod expres asupra faptului că ceea ce înţeleg eu prin expresia „a avea o natură intrinsecă diferită" este echivalent cu „nu exact asemenea", deoarece aici există riscul confuziei între acest concept şi un altul. Aceasta se întâmplă astfel. Este normal şi natural să presupui că fraza „a avea o natură intrinsecă diferită" este echivalentă cu fraza „diferită intrinsec", sau cu „a avea proprietăţi intrinseci diferite". Dar, dacă chiar vom face această identificare, există riscul unei confuzii. Deoarece este evident că există un sens în care, când lucrurile sunt exact asemănătoare, trebuie să fie „intrinsec diferite" şi să aibă proprietăţi intrinseci diferite, pur şi simplu deoarece sunt două. De exemplu, două pete de culoare pot fi exact asemănătoare, în ciuda faptului că fiecare posedă un constituent pe care cealaltă nu-l posedă, cu condiţia doar ca cei doi constituenţi ai lor să fie exact asemănători. Şi totuşi, într-un anume sens, este evident că faptul că fiecare dintre ele are un anume constituent, pe care cealaltă nu-l are, constituie, într-adevăr, o diferenţă intrinsecă între ele, şi implică faptul că fiecare are o proprietate intrinsecă pe care cealaltă nu o are. Şi chiar în cazul în care cele două lucruri în

cauză sunt simple, simplul fapt că ele sunt numeric diferite, constituie, într-adevăr, într-un sens, o diferenţă intrinsecă între ele, şi fiecare va avea cel puţin o proprietate intrinsecă pe care celălalt nu o are – anume aceea de a fi identic cu el însuşi. De aceea este evident că frazele „intrinsec diferite" şi „a avea proprietăţi intrinseci diferite" sunt ambigue. Ele pot fi utilizate într-un astfel de sens încât a spune despre două lucruri că sunt intrinsec diferite sau că au proprietăţi intrinseci diferite nu implică faptul că ele nu sunt exact asemănătoare, ci doar că ele sunt numeric diferite. Sau pot fi utilizate într-un sens în care două lucruri pot fi considerate ca fiind intrinsec diferite, sau ca având proprietăţi intrinseci diferite, numai când ele nu sunt exact asemănătoare. De aceea, este extrem de important să insist asupra faptului că atunci când spun: Două lucruri pot fi diferite ca valoare intrinsecă numai dacă ele au naturi intrinseci diferite, eu utilizez expresia „a avea o natură intrinsecă diferită" în acest al doilea sens, şi nu în primul: – într-un sens în care simplul fapt că două lucruri sunt două, sau diferite numeric, nu implică faptul că ele au o natură intrinsecă diferită, dar în care ele pot fi considerate ca având o natură intrinsecă diferită doar dacă, în afară de a fi diferite numeric, nu sunt exact asemănătoare.

Dar imediat ce se explică asta apare un alt risc de confuzie, datorită faptului că atunci când oamenii fac distincţie între simpla diferenţă numerică şi un gen de valoare intrinsecă, şi care nu este numai o diferenţă numerică, ei sunt predispuşi la a o identifica pe aceasta din urmă cu o diferenţă calitativă. De aceea s-ar putea considera cu multă uşurinţă că prin „diferenţă de natură intrinsecă" eu înţeleg „diferenţă de calitate". Dar această identificare a diferenţei de calitate cu diferenţa de natură intrinsecă ar fi de asemenea o eroare. Este adevărat că ceea ce se înţelege de obicei prin diferenţă de calitate, în sens strict, este întotdeauna o diferenţă de natură intrinsecă: două lucruri nu pot fi diferite calitativ fără a fi diferite ca natură intrinsecă; şi acest fapt este unul din cele mai importante legate de diferenţa de calitate. Dar reciproca nu este, în nici un caz, valabilă: deşi două lucruri nu pot fi diferite calitativ fără a

fi diferite ca natură intrinsecă, ele pot fi diferite ca natură intrinsecă fără a fi diferite calitativ; sau, într-o altă formulare, diferența calitativă este doar un aspect al diferenței de natură intrinsecă. Că așa stau lucrurile rezultă din faptul că, după cum am explicat, eu utilizez fraza „diferit ca natură intrinsecă" în calitate de echivalent pentru „nu exact asemenea": deoarece este clar că două lucruri pot să nu fie exact asemănătoare, în ciuda faptului că ele nu diferă calitativ, de exemplu dacă singura diferență dintre ele se referă la măsura în care ele posedă o anumită calitate pe care o au. Nimeni nu ar putea spune că un sunet foarte puternic este exact asemănător cu unul foarte slab, chiar dacă ele sunt exact asemănătoare calitativ; și totuși este clar că există un anume sens în care natura lor intrinsecă este diferită. Fie și pentru acest unic motiv simpla diferență calitativă nu poate fi identificată cu diferența de natură intrinsecă. Și totuși mai sunt și alte motive. Diferența de dimensiune, de exemplu, poate fi o diferență de natură intrinsecă, în sensul pe care îl am eu în vedere, dar cu greu poate fi numită diferență de calitate. Sau să luăm cazul unei diferențe cum este diferența dintre două modele constând din faptul că unul este un cerc galben cu un punct roșu în mijloc, iar celălalt dintr-un cerc galben cu un punct albastru în mijloc. Această diferență poate că, în mare, s-ar putea numi diferență de calitate; dar evident că ar fi mai exact să o numim o diferență ce constă din faptul că un model are un constituent care este diferit calitativ de oricare din cei ai celuilalt; și diferența dintre a fi diferit calitativ și a avea constituenți diferiți calitativ este importantă atât pentru că ultima nu poate fi definită decât în termenii celei dintâi, cât și deoarece este posibil ca lucruri simple să difere între ele în primul mod, pe când lucrurile complexe nu pot fi diferite între ele decât în cel de-al doilea mod.

Sper că aceasta este suficient pentru a clarifica complet ce reprezintă exact construcția conceptuală pe care-o exprim eu făcând apel la fraza „diferit în natură intrinsecă". Punctele importante sunt (1) că este un gen de diferență care nu există între două lucruri când acestea nu sunt diferite decât din punct de vedere numeric, ci numai când, în afară de a fi diferite

numeric, ele mai sunt şi „nu exact asemănătoare", şi (2) că aceasta nu este identică cu diferenţa de calitate; deşi diferenţa de calitate este un caz particular al acesteia. Construcţia conceptuală mie mi se pare extrem de importantă şi fundamentală, deşi, din câte îmi pot eu da seama, nu are o denumire simplă şi lipsită de ambiguităţi: şi acesta este motivul pentru care m-am ocupat de el atât de pe larg. „Nu exact asemenea" este o cale mai puţin ambiguă de a-l exprima; dar are dezavantajul că arată ca şi cum asemănarea exactă ar fi ideea fundamentală din care a derivat, pe când eu cred că situaţia este exact contrară. Pentru acest motiv eu cred că este, poate, mai bine să menţinem formularea destul de amplă „diferit ca natură intrinsecă".

Atât despre problema a ceea ce se înţelege prin a spune despre două lucruri că sunt „diferite ca natură intrinsecă". Să revenim acum la problema mult mai dificilă referitoare la ce se înţelege prin cuvintele „imposibil" şi „necesar" în afirmaţia: Un gen de valoare este intrinsec dacă şi numai dacă este imposibil ca x şi y să aibă valoare diferită de acel gen, dacă nu diferă ca natură intrinsecă; şi în afirmaţia echivalentă: Un gen de valoare este intrinsec dacă şi numai dacă atunci când ceva îl posedă, acel lucru sau oricare altul exact asemănător lui este necesar sau trebuie întotdeauna, în orice condiţii, să o posede în exact aceeaşi măsură.

În ceea ce priveşte semnificaţia acestei necesităţi şi a acestei imposibilităţi, putem începe prin a lămuri două aspecte.

(1) Se afirmă uneori, şi cu o oarecare plauzibilitate, că ceea ce înţelegem noi prin a spune că este posibil ca un lucru care posedă o anumită categorie F să posede o altă categorie G este, cel puţin uneori, pur şi simplu că unele lucruri care posedă F posedă, de fapt, şi G. Şi dacă vom da acest înţeles cuvântului „posibil", semnificaţia corespondentă a afirmaţiei este imposibil ca un lucru care posedă F să posede G va fi doar că: Lucrurile care posedă F nu posedă niciodată G. Atunci, dacă înţelegem „imposibil" în acest sens, condiţia de „interioritate" a unui gen de valoare, pe care am enunţat-o spunând că dacă un gen de valoare este să fie „intrinsec" trebuie să fie

imposibil ca două lucruri să îl posede în măsură diferită, dacă sunt exact asemănătoare unul cu altul, se va reduce doar la a spune că nu există două lucruri care sunt exact asemănătoare unul cu altul şi care să posede o „interioritate" vreodată în măsură diferită. Rezultă că, dacă asta ar fi toată semnificaţia, această condiţie ar fi satisfăcută dacă ar fi doar adevărat (şi din tot ce ştiu eu s-ar putea să fie) că, în cazul tuturor lucrurilor care posedă vreun gen particular de valoare intrinsecă, se întâmplă să nu mai fie absolut nimic altceva. În Univers exact asemănător cu vreunul dintre ele; deoarece dacă aşa ar sta lucrurile, ar rezulta, evident, că nu există două lucruri exact asemănătoare care să posede, de fapt, genul de valoare în discuţie în măsură diferită, pentru simplul motiv că orice lucru care o posedă în vreun fel ar fi unic, în sensul că nu mai există nimic exact asemănător cu el. De aceea, dacă asta ar fi tot ce se înţelege, am putea proba că orice gen de valoare satisface această condiţie, pur şi simplu dovedind că nu a existat şi nu va exista niciodată ceva exact asemănător cu vreunul din lucrurile care o posedă: şi aserţiunea noastră că aceasta satisface această condiţie nu va fi nimic altceva decât o banală generalizare empirică. Mai mult, dacă asta ar fi tot ce se înţelege, este evident că, în nici un caz, nu este sigur că acele predicate care sunt pur subiective nu ar putea să satisfacă această condiţie; din moment ce aceasta ar putea fi satisfăcută de orice predicat subiectiv despre care întâmplător este adevărat că orice lucru care îl posedă este, în fond, unic – că nu mai există nimic exact asemenea cu el; şi din câte ştiu eu pot exista multe predicate subiective în legătură cu care acest lucru este adevărat. De aceea, abia dacă mai este necesar de spus că eu nu utilizez cuvântul „imposibil" în acest sens. Când eu spun că un gen de valoare, pentru a fi intrinsec, trebuie să satisfacă condiţia că trebuie să fie imposibil ca două lucruri exact asemănătoare să îl posede în măsură diferită, eu nu înţeleg prin această condiţie orice lucru pe care se poate demonstra că-l satisface un gen de valoare, doar prin simpla constatare empirică cum că nu mai există nimic exact asemănător cu vreunul dintre lucrurile care o posedă. Bineînţeles, este o parte esenţială a

semnificației pe care o am eu în vedere faptul că trebuie să fim capabili să spunem nu numai că nu există două lucruri exact similare care să o posede, de fapt, în măsură diferită, ci și că, dacă au existat sau vor exista vreodată orice lucruri exact similare unuia care o posedă, chiar dacă, de fapt, nu a existat și nu va exista niciodată un asemenea lucru, acel lucru ar fi posedat sau va poseda genul de valoare în discuție în exact aceeași măsură. Este esențial pentru această semnificație a cuvântului „imposibil" faptul că ea ne îndreptățește să afirmăm că așa ar sta lucrurile, în cadrul unor circumstanțe care n-au existat și nici nu vor exista vreodată; și pare să fie evident că nici o simplă generalizare empirică nu ne poate îndreptăți să facem așa ceva.

Dar (2) a spune că eu nu utilizez cuvântul „necesitate" cu această primă semnificație nu este, în nici un caz, suficient pentru a explica ce am eu în vedere prin asta. Deoarece este cert că în aparență legile cauzalității (deși faptul nu este lipsit de controverse) într-adevăr ne îndreptățesc să facem afirmații chiar de genul celor pe care simple generalizări empirice nu ne dau dreptul să le facem. În virtutea unei legi de cauzalitate se pare că într-adevăr suntem îndreptățiți să afirmăm un lucru de genul că, dacă un lucru dat a avut sau va avea o proprietate F, pe care nu a avut-o sau pe care nu o va avea, ar fi avut sau va avea și o altă proprietate G. Și de aceea s-ar putea considera că genul de „necesitate" și de „imposibilitate" de care vorbesc eu este exact acest gen de cauzalitate, de „necesitate" și de „imposibilitate". De aceea este important să insist asupra faptului că eu nu am în vedere nici acest gen. Dacă asta ar fi tot ce am eu în vedere, nu ar fi, din nou, în nici un caz, evident că acele predicate (noțiuni) pur subiective nu pot satisface cea de-a doua condiție a noastră. De exemplu, din câte știu eu, se poate să fie adevărat că există legi cauzale care ne asigură că, în cazul oricărui lucru care este „frumos", orice alt lucru exact asemănător cu vreunul din aceste lucruri, din acest Univers, activează un gen particular de sentimente în oricine căruia îi este prezentat într-un anume mod particular: și dacă așa ar sta lucrurile, ar trebui să poată exista un predicat (o noțiune) subiectiv care satisface condiția că, atunci când un lucru dat

posedă acel predicat, este imposibil (în sensul cauzal) ca vreun lucru exact similar să nu o posede şi el. De aceea, genul de necesitate de care vorbesc eu nu este nici simpla necesitate cauzală. Când eu spun că, dacă un lucru posedă o anumită măsură de valoare intrinsecă, orice perfect similar acestuia ar poseda cu necesitate acea valoare în exact aceeaşi măsură, înţeleg prin asta că aşa ceva s-ar întâmpla chiar dacă acel lucru ar exista într-un Univers în care legile cauzale ar fi absolut diferite de cele care sunt în acesta al nostru. Pe scurt, înţeleg că este imposibil ca vreun lucru perfect similar să posede o valoare diferită, în exact un asemenea sens ca acela în care, cred eu, se admite în general că nu este imposibil ca legile cauzale să fie diferite de ceea ce sunt – deci un sens al imposibilităţii care, cu certitudine, într-adevăr nu depinde doar de legile cauzale.

Că există un asemenea sens al cuvântului necesitate – un sens care ne îndreptăţeşte să spunem că ceea ce are F ar avea G, chiar dacă legile cauzale ar fi absolut diferite de cele ce există acum – este, cred eu, absolut clar din exemple precum cele ce urmează. Să presupunem cazul unei pete particulare de culoare, care este galbenă. Putem spune cu certitudine, cred eu, că orice pată exact asemenea cu aceea ar fi galbenă, chiar dacă ar exista într-un Univers în care legile cauzale ar fi absolut diferite de cele din acest univers al nostru. Putem spune că orice asemenea pată de culoare trebuie să fie galbenă, absolut necondiţionat, în indiferent ce circumstanţe, şi indiferent cum sunt legile cauzale. Şi exact într-un sens similar acestuia, respectiv un sens care nu este nici empiric nici cauzal, am eu intenţia să se înţeleagă acel „trebuie", atunci când spun că dacă un gen de valoare este să fie „intrinsecă", atunci, presupunând dat un lucru care o posedă într-o anumită măsură, orice este exact asemenea cu acel lucru trebuie să o posede în exact aceeaşi măsură. De aceea, a spune despre „frumuseţe" sau despre „bunătate" că sunt „intrinseci" înseamnă doar a spune că acest lucru, care este evident că este adevărat în cazul „galbenului", al „albastrului" şi al „roşului" este adevărat şi în cazul lor. Şi dacă dăm acest sens lui „trebuie" din definiţia

noastră, atunci cred că este evident că a spune despre un gen de valoare dat că este „intrinsec" chiar este incompatibil cu faptul că acea valoare ar putea fi „subiectivă". Pentru că, sper eu, este destul de clar că nu există nici un predicat subiectiv despre care să putem spune astfel necondiționat că, dacă un lucru dat îl posedă, atunci orice este exact asemănător cu acel lucru l-ar poseda de asemenea, în orice circumstanțe și în cadrul oricăror legi cauzale. De exemplu, indiferent ce gen de sentiment am lua în considerare, este clar că nu este adevărat că a presupune că eu am acel sentiment față de un lucru dat A, implică faptul că eu trebuie cu necesitate, în absolut orice circumstanțe, să am acel sentiment față de orice perfect similar cu A: pentru simplul motiv că un lucru perfect similar cu A s-ar putea să existe într-un univers în care eu nu exist câtuși de puțin. Și similar, nu este adevărat, referitor la orice sentiment, indiferent care, că dacă cineva are acel sentiment față de un lucru A, atunci, în orice univers în care există un lucru perfect similar cu A, oricine ar avea același sentiment față de el. Și în final nu este adevărat nici măcar că, dacă este adevărat despre un lucru A dat că, în baza actualelor legi cauzale, oricine căruia A îi este prezentat într-un anume mod ar avea un anume sentiment față de el, atunci același predicat, în orice univers, i-ar aparține oricărui lucru perfect similar lui A: în fiecare dintre cazuri pare să fie posibil să poată exista un univers în care legile cauzalității sunt astfel încât propoziția nu este adevărată.

Atunci, din cauza faptului că în definiția mea despre valoarea „intrinsecă" acel „trebuie" trebuie înțeles în acest sens necondiționat, eu cred că propoziția că un gen de valoare este „intrinsec" este incompatibilă cu faptul că aceasta ar putea fi subiectivă. Dar trebuie să se remarce că, susținând această incompatibilitate, eu contrazic o doctrină care pare să fie susținută de mulți filozofi. Există, după cum probabil că dumneavoastră știți deja, unii filozofi care insistă cu multă tărie asupra doctrinei pe care o enunță spunând că nici o relație nu este pur exterioară. Și, atât cât îmi pot da eu seama, unul din lucrurile pe care îl au aceștia în vedere prin asta este exact că, ori de câte ori x are o relație oarecare pe care y nu o posedă, x și y nu

pot fi exact asemănători: Că orice diferenţă de relaţie antrenează cu necesitate o diferenţă de natură intrinsecă. Eu consider că nu este nici o îndoială că, atunci când aceşti filozofi susţin asta, ei au în vedere prin acel „nu pot" şi acea „necesitate" a lor, un „nu pot" şi un „trebuie" necondiţionate. Şi de aici rezultă că dânşii susţin că, dacă, de exemplu, un lucru A mă mulţumeşte acum, atunci orice alt lucru B, perfect similar cu A, trebuie, în orice circumstanţe, şi în orice univers, să mă mulţumească de asemenea: din moment ce, dacă B nu mă mulţumeşte, acesta nu ar poseda o relaţie pe care o posedă A, şi, de aceea, în virtutea principiului susţinut de ei, nu poate fi perfect similar cu A – trebuie să difere de acesta în natura sa intrinsecă. Dar mie mi se pare evident că acest principiu este fals. Dacă ar fi adevărat, ar rezulta că eu pot şti *a priori* lucruri cum ar fi că nici o pată de culoare care este văzută de tine şi nu este văzută de mine nu este niciodată exact asemenea cu nici o pată de culoare care este văzută de mine şi nu este văzută de tine; sau că nici o pată de culoare care este înconjurată de un cerc roşu nu este niciodată exact asemenea cu una care nu este înconjurată de un cerc roşu. Dar este desigur evident că, indiferent dacă aceste lucruri sunt adevărate sau nu, sunt lucruri pe care eu nu le pot şti *a priori*. Pur şi simplu nu este evident *a priori* că nici o pată de culoare care este văzută de A şi nu este văzută de B nu este niciodată exact asemenea cu nici o pată de culoare care este văzută de B şi nu este văzută de A, şi că nici o pată de culoare care este înconjurată de un inel roşu nu este niciodată exact asemenea cu una care nu este înconjurată de un asemenea inel. Şi această ilustraţie serveşte pentru a scoate în evidenţă foarte bine atât ceea ce se înţelege prin a spune despre un predicat precum „frumos" că este „intrinsec", cât şi de ce, dacă acesta este astfel, nu poate fi subiectiv. Ceea ce se are în vedere prin aceasta este exact faptul că dacă A este frumos şi B nu este, ai putea şti *a priori* că A şi B nu sunt exact asemenea; pe când, în cazul oricăror asemenea predicate subiective, cum ar fi acela de a activa un sentiment particular în mine, sau acela de a fi un lucru care ar putea activa un asemenea sentiment în orice spectator, nu poţi spune *a priori* că un

lucru A care chiar posedă un asemenea predicat şi un lucru B care nu îl posedă nu pot fi exact asemănătoare.

De aceea mie mi se pare absolut sigur, în ciuda dogmei că nici o relaţie nu poate fi pur externă, că există multe predicate, cum ar fi de exemplu cele mai multe (dacă nu toate) din predicatele subiective sau cel obiectiv de a fi înconjurat de un inel roşu, care nu depind doar de natura intrinsecă a lucrului care le posedă: sau, cu alte cuvinte, despre care nu este adevărat că dacă x le posedă şi y nu le posedă, x şi y trebuie să fie diferite ca natură intrinsecă. Dar ceea ce se înţelege exact prin acest „trebuie" necondiţionat, trebuie să mărturisesc că nu ştiu. Lucrul evident de sugerat este că este vorba de un „trebuie" logic, care cu certitudine este necondiţionat în exact acest sens: genul de necesitate pe care afirmăm că-l susţinem, de exemplu, când spunem că orice este un triunghi dreptunghic trebuie să fie un triunghi, sau că orice este galben trebuie să fie sau galben, sau albastru. Dar trebuie să spun că nu-mi pot da câtuşi de puţin seama dacă toate necesităţile necondiţionate sunt de această natură. Nu-mi pot da seama cum se poate deduce din vreo lege logică faptul că, dacă o pată de culoare dată este galbenă, atunci orice pată de culoare care este exact asemănătoare cu prima este de asemenea galbenă. Şi similar, în cazul nostru, adică al valorii „intrinseci", deşi eu cred că este adevărat că frumuseţea, de exemplu, este „intrinsecă", nu-mi pot da seama cum se poate deduce din vreo lege logică faptul că, dacă A este frumos, orice lucru care este exact asemenea cu A este de asemenea frumos, în exact aceeaşi măsură.

Mai mult, deşi eu cred într-adevăr că atât „galben" (în sensul în care este utilizat pentru definirea datelor senzoriale) cât şi „frumos" sunt predicate care, în acest sens necondiţionat, depind numai de natura intrinsecă a lucrurilor care le posedă, mie mi se pare că între ele există o diferenţă extrem de importantă, care constituie o dificultate suplimentară pentru încercarea de a fi absolut clar în privinţa acestui sens necondiţionat al lui „trebuie". Diferenţa la care mă refer este una pe care sunt tentat să o enunţ spunând că deşi atât „galben" cât şi „frumos" sunt predicate care depind numai de natura intrin-

secă a lucrurilor care le posedă, totuşi, pe când „galben" este el însuşi un predicat intrinsec, „frumos" nu are această proprietate. Într-adevăr, mie mi se pare că acesta este unul din cele mai importante adevăruri despre predicatele de valoare, acela că deşi multe dintre ele sunt genuri de valoare intrinseci, în sensul definit de mine, totuşi nici unul dintre ele nu este o categorie intrinsecă, în sensul în care proprietăţi cum ar fi „galben" sau proprietatea de „a fi o stare de mulţumire" sau „a fi o stare de fapt care conţine un excedent de mulţumire" sunt proprietăţi intrinsece. Este evident, de exemplu, că, dacă este să respingem toate teoriile naturaliste ale valorii, noi nu trebuie să respingem numai acele teorii în conformitate cu care nici un gen de valoare nu poate fi intrinsec, ci trebuie de asemenea să respingem şi teorii cum sunt cele care afirmă, de exemplu, că a susţine că o stare mentală este bună înseamnă a spune că este o stare de mulţumire; sau că a spune că o stare de fapt este bună înseamnă a spune că aceasta conţine un excedent de mulţumire în raport cu durerea. Pe scurt, există două tipuri de teorii naturaliste absolut diferite, diferenţa dintre ele putând fi ilustrată de diferenţa existentă între aserţiunea „A este bun" înseamnă „A este mulţumitor" şi aserţiunea „A este bun" înseamnă „A este o stare de mulţumire". Teoriile de primul tip susţin implicit că bunătatea nu este un gen intrinsec de valoare, pe când teoriile de al doilea tip susţin implicit cu aceeaşi emfază că este: din moment ce este evident că asemenea predicate ca „a fi o stare de mulţumire" sau „a conţine un excedent de mulţumire" sunt predicate similare cu „galben" referitor la faptul că, dacă un lucru dat le posedă, orice lucru exact asemenea cu lucrul în cauză trebuie să le posede. Mie mi se pare în egală măsură evident că ambele tipuri de teorii sunt false: dar nu ştiu cum să le exclud pe ambele altfel decât afirmând că există două propoziţii diferite despre bunătate ce sunt, ambele, adevărate, anume: (1) că aceasta depinde într-adevăr numai de natura intrinsecă a lucrurilor care le posedă – ceea ce exclude teoriile de primul tip, şi (2) că, deşi este astfel, aceasta nu este totuşi, în sine, o proprietate intrinsecă – ceea ce exclude teoriile de cel de-al doilea tip. Acesta este motivul pentru care am

spus anterior că, dacă există genuri de valoare intrinsecă, ele constituie o clasă de predicate care este, poate, unică; deoarece eu nu pot concepe vreun alt predicat asemănător cu acestea în privința faptului că, deși în sine nu sunt intrinseci, împart cu proprietățile intrinseci caracteristica de a depinde exclusiv de natura intrinsecă a lucrurilor care le posedă. Din câte știu eu, anumite predicații de valoare sunt doar proprietăți nonintrinseci, care împart cu proprietățile intrinseci această caracteristică de a depinde doar de natura intrinsecă a lucrurilor care le posedă.

Oricum însă, dacă este să afirmăm că aceste predicate sau predicații ale valorii, deși dependente doar de proprietățile intrinseci, nu sunt ele însele proprietăți intrinseci, atunci trebuie să existe o caracteristică aparținând proprietăților intrinseci pe care predicatele de valoare nu o posedă niciodată. Și mie mi se pare absolut evident că există; numai că nu pot să-mi dau seama care este aceasta. Mie mi se pare absolut evident că dacă afirmi despre o stare de fapt dată că aceasta conține un excedent de mulțumire în raport cu durerea, îi atribui acesteia nu numai o categorie diferită de cea pe care i-o atribui atunci când afirmi despre ea că este „bună" – ci un predicat care este de un gen absolut diferit; și în același mod, că atunci când afirmi despre o pată de culoare că este „galbenă", predicatul pe care i-l atribui nu este numai diferit de „frumos", ci și de un gen diferit, la fel ca anterior. Și bineînțeles, simplul fapt că mulți oameni au considerat că bunătatea și frumusețea sunt subiective este o dovadă că există o diferență oarecare, dar serioasă, între ele și asemenea categorii ca a fi galben sau a conține un excedent de mulțumire. Dar care este diferența, dacă presupunem, așa cum am presupus eu, că bunătatea și frumusețea nu sunt subiective, și că într-adevăr împart cu „galbenul" și cu „a conține mulțumire" proprietatea de a depinde numai de natura intrinsecă a lucrurilor care le posedă, mărturisesc că nu pot spune. Nu pot enunța decât vag genul de diferență care simt că trebuie să existe, spunând că proprietățile intrinseci par să descrie natura intrinsecă a lucrurilor care le posedă într-un sens în care categoriile de valoare nu o fac niciodată. Dacă ai

putea enumera toate proprietăţile intrinseci pe care le posedă un lucru dat, i-ai face o descriere absolut completă, şi nu ar fi nevoie să se menţioneze vreun predicat de valoare pe care-l posedă acesta; pe când nici o descriere a unui lucru dat nu ar putea fi completă, dacă se omite vreuna din proprietăţile sale intrinseci. Dar, în orice caz, datorită faptului că aceste predicate de valoare nu sunt ele însele proprietăţi intrinseci, nu poţi defini „proprietăţile intrinseci" în modul în care pare evident, la prima vedere, că este cel corect. Nu poţi spune că o proprietate intrinsecă este o proprietate astfel încât, dacă un lucru o posedă şi un altul nu, natura intrinsecă a celor două lucruri trebuie să fie diferită. Deoarece acesta este exact lucrul despre care susţinem că este adevărat în cazul predicatelor valorii intriseci, în timp ce susţinem simultan că acestea nu sunt proprietăţi intrinseci. De aceea, o asemenea definiţie a „proprietăţii intrinseci" nu ar fi posibilă decât dacă am putea spune că există necesitatea ca, dacă x şi y posedă proprietăţi intrinseci diferite, natura lor trebuie să fie diferită, aceasta este o necesitate de un gen diferit de necesitatea care există ca, dacă x şi y sunt de valoare intrinsecă diferită, natura lor trebuie să fie diferită, deşi ambele necesităţi sunt necondiţionate. Şi mie mi se pare posibil ca această explicaţie să fie adevărată. Dar dacă este aşa, atunci este evident că se măreşte dificultatea de a explica semnificaţia lui „trebuie" necondiţionat, din moment ce, în acest caz, ar exista două semnificaţii diferite ale lui „trebuie", amândouă necondiţionate, şi totuşi, în aparenţă, nici una identică cu „trebuie" logic.

LIBERUL ARBITRU

Pe parcursul ultimelor trei capitole am examinat diverse obiecţii care s-ar putea aduce împotriva teoriei enunţate în Capitolele I şi II. Iar ultima obiecţie pe care am examinat-o era una constând din afirmaţia că problema dacă o acţiune este corectă sau greşită nu depinde de consecinţele reale ale acesteia, deoarece ori de câte ori consecinţele, atât cât le poate agentul prevedea, sunt în aparenţă cele mai bune posibil, acţiunea este întotdeauna corectă, chiar dacă în realitate consecinţele nu sunt cele mai bune posibil. Cu alte cuvinte, această obiecţie avea la bază punctul de vedere conform căruia corect şi greşit depind, într-un anume sens, de ceea ce poate şti agentul. Iar pe parcursul acestui capitol vom examina acele obiecţii care, în loc de asta, au la bază punctul de vedere conform căruia corect şi greşit depind de ceea ce agentul poate face.

Acum este cazul să ne reamintim că, într-un anume sens, teoria noastră iniţială susţine într-adevăr şi chiar insistă asupra faptului că aşa stau lucrurile. Am făcut, de exemplu, referiri frecvente la ea pe parcursul ultimului capitol, susţinând că o acţiune nu este corectă decât dacă produce cele mai bune consecinţe posibile; şi prin „cele mai bune consecinţe posibile" s-a înţeles „consecinţe cel puţin la fel de bune ca cele ce ar fi decurs din oricare acţiune pe care agentul ar fi executat-o în locul acesteia". De aceea, se susţine ideea că problema dacă o acţiune este corectă sau greşită depinde întotdeauna de o comparaţie a consecinţelor sale cu cele ale altor acţiuni pe care agentul le-ar fi putut efectua în loc. De aceea, se presupune că ori de câte ori o acţiune voluntară este corectă sau greşită (şi până acum noi nu am discutat decât de acţiuni voluntare), este adevărat că agentul ar fi putut, într-un anume sens, să facă altceva în loc. Aceasta este o parte absolut esenţială a teoriei.

Dar cititorului trebuie acum să i se reamintească faptul că, permanent, am utilizat cuvintele „poate", „ar fi putut" şi

„posibil" într-un sens special. S-a explicat în Capitolul I (pp. 29–31)[1], că ne propunem, exclusiv în numele conciziei, să spunem că un agent ar fi putut efectua o acţiune dată, pe care nu a efectuat-o, ori de câte ori este adevărat că ar fi putut să o efectueze, dacă ar fi ales-o; şi similar, prin ceea ce el poate să facă, sau ceea ce este posibil, am înţeles mereu exclusiv ceea ce este posibil, dacă el alege. De aceea, teoria noastră nu susţine deloc, la urma urmei, că corect şi greşit depind de ceea ce poate face agentul în mod absolut, ci doar de ceea ce face el, dacă alege. Şi asta este o diferenţă imensă. Deoarece, restrângându-se astfel, teoria noastră evită o controversă care nu poate fi evitată de cei care afirmă că corect şi greşit depind de ceea ce poate face agentul în mod absolut. Există puţini oameni, dacă există, care să nege expres că noi am putea într-adevăr, foarte adesea, dacă am alege, să facem ceva diferit de ceea ce am făcut în realitate. Dar în momentul în care se afirmă că orice om ar putea face întotdeauna, în mod absolut, orice altceva decât ceea ce a făcut, există mulţi oameni care ar dori să nege asta. De aceea, punctul de vedere pe care îl examinăm în acest capitol – punctul de vedere conform căruia corect şi greşit depind de ceea ce poate face agentul în mod absolut – ne implică imediat într-o controversă extrem de dificilă – controversa referitoare la Liberul Arbitru. Există mulţi oameni care neagă cu asiduitate că vreun om ar putea, vreodată, face orice altceva decât ceea ce a făcut în realitate, sau că vreodată el poate face orice altceva decât ceea ce va face; şi există alţii care afirmă contrarul cu egală asiduitate. Şi indiferent care din aceste puncte de vedere se susţine, el este susceptibil, dacă se combină cu convingerea că corect şi greşit depind de ceea ce poate face agentul în mod absolut, să contrazică la modul cel mai serios teoria noastră. Cei care susţin că nici un om n-ar putea face vreodată orice altceva decât ceea ce face în realitate, sunt obligaţi de logică, dacă susţin de asemenea că corect şi greşit depind de ceea ce poate el face, să susţină că nici o acţiune de-a noastră nu este vreodată corectă

[1] Aceast\ trimitere se refer\ la edi]ia original\ HUL. În edi]ia ulterioar\ OPUS, trimiterea se refer\ la pp. 12–13.

şi nici una nu este vreodată greşită; şi aceasta este o convingere care, cred eu, este deseori susţinută în fapt şi care, bineînţeles, constituie o obiecţie foarte serioasă şi fundamentală adusă teoriei noastre: din moment ce teoria noastră implică faptul că, dimpotrivă, foarte des noi acţionăm greşit şi niciodată absolut corect. Pe de altă parte, acei care susţin că noi putem, în mod absolut, face lucruri pe care nu le facem, şi că corect şi greşit depind de ceea ce putem noi astfel face, sunt de asemenea susceptibili să ajungă să ne contrazică teoria noastră, deşi dintr-un motiv diferit. Teoria noastră susţine că, fiind dată condiţia ca un om să fi putut face altceva, dacă ar fi ales, acest fapt este suficient pentru a ne îndreptăţi să afirmăm că acţiunea sa este, într-adevăr, fie corectă, fie greşită. Dar acei care susţin punctul de vedere pe care îl examinăm probabil vor răspunde că aceasta nu este, în nici un caz, suficient: că a spune că asta este suficient denotă o concepere integral eronată a naturii lui corect şi greşit. Dânşii vor susţine că pentru ca o acţiune să fie într-adevăr fie corectă, fie greşită, este absolut esenţial ca agentul să fie într-adevăr capabil să acţioneze diferit, capabil într-un sens absolut altul decât acela de a fi doar capabil, dacă alege. Dacă toate astea ar fi vreodată chiar adevărate referitor la noi, anume că am putea acţiona diferit dacă am alege, atunci, ar susţine aceşti oameni, ar fi chiar adevărat că nici una dintre acţiunile noastre nu este vreodată corectă sau greşită. De aceea, dânşii vor susţine că din teoria noastră lipseşte cu desăvârşire o condiţie esenţială legată de corect şi de greşit – condiţia ca, pentru ca o acţiune să fie corectă sau greşită, aceasta să fie efectuată în mod liber. Şi mai mult, mulţi dintre dânşii vor susţine că clasa de acţiuni pe care le putem efectua în mod absolut deseori nu este identică cu cea a celor ce le putem efectua, dacă alegem. Dânşii ar putea susţine, de exemplu, că foarte adesea o acţiune, pe care am fi putut să o efectuăm, dacă am fi ales, este, cu toate acestea, o acţiune pe care nu am fi putut să o efectuăm; şi că o acţiune este întotdeauna corectă dacă produce consecinţe la fel de bune ca orice altă acţiune pe care într-adevăr am fi efectuat-o în loc. De unde rezultă că multe acţiuni pe care teoria noastră le declară ca

fiind greşite, în conformitate cu dânşii vor fi corecte, deoarece acestea sunt într-adevăr cele mai bune dintre toate cele pe care le-am fi putut efectua, deşi nu sunt cele mai bune dintre toate cele pe care le-am fi putut efectua, dacă am fi ales.

Acum aceste obiecţii mie mi se par cele mai serioase dintre cele pe care trebuie, totuşi, să le examinăm. Mi se par a fi serioase deoarece (1) este foarte dificil să fii sigur că corect şi greşit nu depind, într-adevăr, aşa cum afirmă dânşii, de ceea ce putem face, şi nu doar de ceea ce putem face, dacă alegem; şi deoarece (2) este foarte dificil să fii sigur în ce sens este adevărat că noi am fi putut face vreodată orice altceva diferit de ceea ce facem în realitate. Eu nu declar că sunt sigur de adevărul vreuneia dintre aceste concepţii. Şi tot ceea ce pot spera este să pun în evidenţă anumiţi factori care mie mi se par cât se poate de clari, deşi sunt deseori scăpaţi din vedere; şi astfel să izolez clar, pentru ca cititorul să decidă, acele probleme care mie mi se par într-adevăr îndoielnice şi dificile.

Să începem cu întrebarea: Este vreodată adevărat că un om ar fi putut face orice altceva, exceptând ceea ce face în realitate? Şi, mai întâi de toate, cred că ar fi mai bine să explic cum mi se pare mie această întrebare legată de problema Liberului Arbitru. Deoarece se poate considera un dat că, în multe dezbateri legate de Liberul Arbitru, această întrebare nu este menţionată câtuşi de puţin; astfel încât s-ar putea să se considere că cele două probleme chiar nu au nici o legătură una cu alta. Şi într-adevăr, mulţi filozofi, cred eu, chiar susţin, clar şi definitiv, că ele nu au nimic de-a face una cu alta: dânşii par să susţină că voinţele noastre pot fi considerate propriu-zis libere, chiar dacă nu putem niciodată, în absolut nici un sens, să facem altceva decât ceea ce, până la urmă, facem în realitate. Dar această opinie, dacă este susţinută, mie mi se pare că este, la modul cel mai clar, un simplu abuz de limbaj. Afirmaţia că noi avem un Liber Arbitru este cu certitudine înţeleasă de obicei ca susţinând că noi chiar avem, uneori, puterea de a acţiona diferit de modul în care acţionăm în realitate; şi de aceea, dacă cineva ne spune că noi avem Liber Arbitru, în timp ce simultan înţelege să nege că avem vreodată o asemenea

putere, acel cineva pur şi simplu ne nedumereşte. Cu certitudine, noi nu am avea Liber Arbitru, în sensul obişnuit al cuvântului, dacă n-am putea chiar niciodată, în absolut nici un sens, să facem orice altceva decât ceea ce facem; astfel încât, în această privinţă, cele două probleme au, cu siguranţă, ceva în comun. Dar, pe de altă parte, simplul fapt (dacă este un fapt), că noi uneori putem, într-un anume sens, face ceea ce nu facem, nu ne îndreptăţeşte cu necesitate să susţinem că avem Liber Arbitru. Cu certitudine nu-l avem, decât dacă putem; dar nu rezultă că îl avem, chiar dacă putem. Dacă avem sau nu voinţă este ceva ce depinde de exact sensul în care este adevărat că putem. Astfel încât dacă constatăm că deseori chiar putem, într-un anume sens, să facem ceea ce nu facem, această constatare în sine nu ne îndreptăţeşte să susţinem că avem un Liber Arbitru.

Şi primul punct pe care, cred eu, putem şi trebuie să-l clarificăm este acesta: anume că, cu siguranţă, deseori putem, într-un anume sens, să facem ceea ce nu facem. Eu cred că este absolut clar că aşa stau lucrurile; şi, de asemenea, că este foarte important să ne dăm seama că este aşa. Deoarece mulţi oameni sunt tentaţi să afirme, absolut fără nici un discernământ: Nici un om n-ar putea vreodată, în nici o ocazie, să facă orice altceva decât ceea ce într-adevăr a făcut cu acea ocazie. Afirmând aceasta pur şi simplu, fără nici un discernământ, dânşii susţin, bineînţeles (chiar dacă nu au intenţia asta), că nu există nici un sens corect al cuvântului „ar putea" în care să fie adevărat că un om ar putea acţiona diferit. Şi aceasta este o implicaţie care, cred eu, poate fi considerată, absolut sigur, ca fiind cu desăvârşire falsă. Pentru acest motiv, oricine care afirmă, absolut fără nici un discernământ, că „Nimic nu s-ar fi putut întâmpla vreodată altfel decât cum s-a întâmplat" face o afirmaţie lipsită de absolut orice justificare, şi pe care el însuşi nu se poate împiedica să o contrazică constant. Şi este important să se insiste în această privinţă, deoarece mulţi oameni chiar enunţă această afirmaţie, fără a-şi da seama cu câtă violenţă contrazice ea ceea ce ei înşişi – şi noi toţi – cred, şi sunt îndreptăţiţi să creadă, în alte ocazii. Dacă, într-adevăr, dânşii

ar introduce o diferenţiere – dacă ar spune doar „Într-un anume sens al cuvântului «ar putea» nimic nu s-ar fi putut întâmpla vreodată altfel decât cum s-a întâmplat", atunci poate că dânşii ar avea perfectă dreptate: nici nu punem în discuţie faptul că ar avea. Tot ceea ce susţinem noi este că, într-un anume sens, absolut propriu şi legitim, al cuvântului „ar putea", anume exact acela în care el este utilizat cel mai adesea, este absolut sigur că anumite lucruri care nu s-au întâmplat, s-ar fi putut întâmpla. Şi dovada că este aşa rezultă pur şi simplu după cum urmează.

Este imposibil să se exagereze frecvenţa ocaziilor cu care noi toţi facem distincţie între două lucruri, dintre care nici unul nu s-a întâmplat – o diferenţiere pe care o exprimăm prin a spune că, pe când unul s-ar fi putut întâmpla, celălalt nu s-ar fi putut întâmpla. Nu există diferenţiere mai uzuală decât aceasta. Şi, cred eu, nimeni care examinează situaţiile în care facem asta nu se poate îndoi de trei lucruri: anume (1) că foarte adesea chiar există o anume diferenţă între cele două lucruri, corespunzătoare vocabularului pe care-l utilizăm; (2) că această diferenţă, care într-adevăr subzistă între lucruri, este aceea pe care intenţionăm să o exprimăm când spunem că unul era posibil şi celălalt imposibil; şi (3) că acest mod de exprimare a ei este perfect propriu şi legitim. Dar dacă este aşa, este obligatoriu să rezulte că una din cele mai obişnuite şi mai legitime utilizări ale cuvântului „ar putea", respectiv „nu ar putea" este aceea de a exprima o diferenţă, care deseori chiar există, între două lucruri care, nici unul, nu s-au întâmplat vreodată. Nu este nevoie să se dea decât puţine exemple. Aş fi putut să merg o milă în douăzeci de minute în dimineaţa asta, dar cu certitudine n-aş fi putut alerga două mile în cinci minute. De fapt, eu nu am făcut nici unul dintre aceste două lucruri; dar este cel mai pur nonsens să spui că simplul fapt că eu nu le-am făcut şterge orice diferenţă dintre ele, pe care eu o exprim spunând că unul era în puterile mele să-l fac, pe când celălalt nu. Deşi nu am făcut nici unul dintre ele, totuşi unul era cu siguranţă posibil, în sensul în care celălalt era total imposibil. Sau, ca să dăm un alt exemplu: Este adevărat, de

regulă, că pisicile pot să se cațăre în copaci, pe când câinii nu pot. Să presupunem că, într-o anume după-amiază, nici pisica lui A, nici câinele lui B nu se cațără într-un copac. Este absolut absurd să spui că acest simplu fapt dovedește că greșim dacă spunem (așa cum cu siguranță, spunem deseori) că pisica s-ar fi putut cățăra în copac, deși nu a făcut-o, pe când câinele nu s-ar fi putut cățăra. Sau, ca să luăm o situație privind un obiect neînsuflețit. Unele vapoare pot naviga cu 20 de noduri, pe când altele nu pot naviga cu mai mult de 15 noduri. Iar simplul fapt că, într-o anumită ocazie, un vapor capabil să navigheze cu 20 de noduri nu s-a deplasat, în realitate, cu această viteză, cu siguranță nu ne îndreptățește să spunem nu ar fi putut să facă astfel, în sensul în care nu ar fi putut să o facă un vapor din cealaltă clasă. Dimpotrivă, noi toți putem și trebuie să facem distincție între cazuri în care (ca, de exemplu, o defecțiune la elice) vaporul nu a făcut-o deoarece nu putea, și cazuri în care nu a făcut-o, deși ar fi putut. Exemplele de acest gen pot fi continuate la infinit; și cu certitudine este absolut clar că noi toți utilizăm permanent un asemenea limbaj: noi facem permanent distincție, examinând două evenimente dintre care nici unul nu s-a produs, între ele, spunând că, pe când unul era posibil, deși nu s-a produs, celălalt era imposibil. Și cu siguranță este absolut clar că ceea ce avem noi în vedere cu asta (indiferent ce este) este ceva ce este, deseori, absolut adevărat. Dar, dacă este așa, atunci oricine afirmă, fără discernământ, că „Nimic nu s-ar fi putut întâmpla, altfel decât cum s-a întâmplat", face o afirmație pur și simplu falsă.

De aceea, este absolut sigur că noi am fi putut, deseori (într-un anume sens), să facem ceva ce nu am făcut. Și acum să vedem care este relația existentă între acest fapt și argumentul cu care oamenii încearcă să ne convingă că nu este așa.

Argumentul este binecunoscut: este pur și simplu acesta. Se presupune (din motive pe care nu este nevoie să le discut) că absolut orice lucru care se întâmplă are o cauză care îl precedă. Dar a spune asta este totuna cu a spune că acel lucru rezultă cu necesitate din ceva ce îl precedă; sau, cu alte cuvinte, că, odată ce evenimentele precedente care sunt cauza lui s-au

produs, este absolut obligatoriu să se producă şi el. Dar a spune că este obligatoriu să se producă este totuna cu a spune că nu s-ar fi putut produce nimic altceva în loc; astfel încât, dacă orice are o cauză, nimic nu s-ar fi putut produce vreodată altfel decât s-a produs.

Şi acum să presupunem că premisele acestui argument sunt corecte: că orice chiar are o cauză. Ce rezultă în realitate din asta? Evident, tot ce rezultă este că, într-un anume sens al cuvântului „ar putea" nimic nu s-ar fi putut produce vreodată, altfel decât s-a produs. Asta într-adevăr rezultă. Dar, dacă cuvântul „ar putea" este ambiguu – dacă, să spunem, este utilizat cu sensuri diferite în ocazii diferite – este, evident, absolut posibil ca deşi, într-un anume sens, nimic să nu se fi întâmplat altfel decât s-a întâmplat, totuşi într-un alt sens, se poate ca în acelaşi timp să fie perfect adevărat că unele lucruri care nu s-au întâmplat s-ar fi putut întâmpla. Şi poate cineva să-şi asume riscul de a afirma că „ar putea" nu este ambiguu? că nu poate avea mai mult decât un singur sens legitim? Posibil să nu fie ambiguu; şi, dacă nu este, atunci faptul că unele lucruri, care nu s-au întâmplat, s-ar fi putut întâmpla, chiar ar contrazice principiul că orice are o cauză; şi, în acest caz, ar trebui, cred eu, să renunţăm la acest principiu, deoarece faptul că noi deseori am fi putut face ceea ce n-am făcut este atât de sigur. Dar presupunerea că cuvântul „ar putea" nu este ambiguu este o presupunere care, cu certitudine, nu ar trebui enunţată fără cea mai clară demonstraţie. Şi totuşi eu cred că asta se face deseori, fără absolut nici o demonstraţie; pur şi simplu deoarece oamenilor nu le este clar că cuvintele sunt aşa de des ambigue. De aceea, de exemplu, se presupune adesea, în controversa referitoare la Liberul Arbitru, că problema în discuţie este numai aceea dacă orice are o cauză, sau dacă actele de voinţă nu sunt uneori lipsite de cauză. Cei care susţin că avem un Liber Arbitru se consideră ei înşişi obligaţi să afirme că actele de voinţă, uneori, nu au cauză; şi cei care susţin că orice are o cauză consideră că asta demonstrează complet că nu avem un Liber Arbitru. Dar, de fapt, este extrem de îndoielnic dacă Liberul Arbitru este în vreun fel contradictoriu în raport cu

principiul că orice are o cauză. Dacă este sau nu, totul depinde de o foarte dificilă problemă referitor la semnificaţia cuvântului „ar putea". Tot ce este sigur despre această problemă este (1) că, dacă avem Liber Arbitru, trebuie să fie adevărat, într-un anume sens, că uneori am fi putut face ceva ce nu am făcut; şi (2) că, dacă orice are o cauză, trebuie să fie adevărat, într-un anume sens, că niciodată n-am fi putut face ceea ce n-am făcut. Ceea ce este foarte nesigur, şi ceea ce cu certitudine trebuie cercetat, este dacă aceste două semnificaţii ale cuvântului „ar putea" sunt identice.

Să începem prin a ne pune întrebarea: care este sensul cuvântului „ar putea" în care este aşa de sigur că noi adesea am fi putut face ceva ce n-am făcut? Care, de exemplu, este sensul în care eu aş fi putut merge o milă în douăzeci de minute în dimineaţa asta, deşi nu am făcut-o? Există o sugestie, care este absolut evidentă; anume că ceea ce am eu în vedere este pur şi simplu, la urma urmei, că aş fi putut, dacă aş fi ales; sau (ca să evit o posibilă complicaţie) poate ar fi mai bine să spunem că „ar fi trebuit, dacă aş fi ales". Cu alte cuvinte sugestia este că noi utilizăm deseori o excepţie, deoarece cu certitudine nu este adevărat că vaporul ar fi navigat douăzeci de noduri, dacă ar fi ales; dar chiar şi aici pare posibil ca faptul pe care îl avem noi în vedere să fie pur şi simplu că el ar fi făcut-o, dacă oamenii de la bord ar fi ales. Există cu siguranţă motive întemeiate pentru a considera că foarte des înţelegem prin „am putea" doar că „am fi făcut, dacă aşa şi pe dincolo ar fi ales". Şi dacă este aşa, atunci avem un sens al cuvântului „ar putea" în care faptul că noi deseori am putea să fi făcut ceea ce nu am făcut este perfect compatibil cu principiul că orice are o cauză: deoarece a spune că, dacă aş fi efectuat un anume act de voinţă, aş fi făcut ceva ce nu am făcut, nu contrazice în nici un fel acest principiu.

Şi un motiv suplimentar pentru a presupune că exact asta este ceea ce deseori înţelegem noi prin „am putea", şi unul care este totodată un motiv, subliniind cât este de important să se insiste asupra faptului evident că deseori noi chiar ar trebui să acţionăm diferit, dacă am fi voit altceva, este faptul că acei

care neagă că noi am putea vreodată să fi făcut ceva ce nu am făcut, deseori vorbesc şi gândesc de parcă asta chiar implică concluzia că noi n-ar fi trebuit niciodată să acţionăm diferit, chiar dacă am voit ceva diferit. Eu cred că asta transpare din două exemple relevante – unul cu referire la viitor, celălalt cu referire la trecut. Primul apare când, deoarece dânşii susţin că nu se poate întâmpla nimic, exceptând ceea ce se va întâmpla, oamenii sunt conduşi spre adoptarea concepţiei numite Fatalism – concepţie conform căreia indiferent cum ne manifestăm voinţa, rezultatele vor fi întotdeauna aceleaşi; şi de aceea că nu are niciodată sens să facem o alegere şi nu o alta. Iar această concluzie chiar ar rezulta dacă prin „am putea" am înţelege „s-ar întâmpla, chiar dacă am voi asta". Dar nu este cu certitudine adevărat, şi cu siguranţă asta nu decurge din principiul cauzalităţii. Dimpotrivă, motive de exact acelaşi gen şi absolut la fel de puternice cu cele ce ne conduc la concluzia că orice are o cauză, ne duc şi la concluzia că dacă alegem o direcţie de acţiune, rezultatul va fi întotdeauna diferit într-o anume privinţă de cel care ar fi fost dacă am fi ales o alta; şi mai ştiu că diferenţa ar consta uneori în faptul că ceea ce am ales ar trece. Desigur, este deseori adevărat privind viitorul, că oricare din cele douăacţiuni ar trebui să le alegem, ar fi ceva înţeles de la mine, deşi este sigur că această afirmaţie este valabilă doar în cazul uneia dintre ele.

Şi al doilea exemplu, în care oamenii sunt capabili să vorbească şi să gândească de parcă, deoarece nici un om n-ar fi putut face vreodată altceva decât ce a făcut, rezultă că nici n-ar fi făcut, dacă ar fi ales, este după cum urmează. Mulţi oameni par, de fapt, să tragă concluzia, direct din aceste două propoziţii, că nu există niciodată o justificare pentru a lăuda sau a blama un om pentru orice face, sau pentru a face într-adevăr o distincţie între ceea ce este corect sau greşit, pe de-o parte, şi ceea ce este norocos sau nefericit, pe de altă parte. De exemplu, ei ajung la concluzia că nu există niciodată vreun motiv pentru a trata sau pentru a privi comiterea voluntară a unei crime diferit în vreun fel de modul în care tratăm şi privim o îmbolnăvire involuntară. Omul care a comis o crimă, spun

aceştia, nu ar fi putut să evite să o comită mai mult decât vreun alt om ar fi putut să evite să se îmbolnăvească, ambele evenimente sunt la fel de inevitabile; şi deşi ambele pot bineînţeles să fie nişte nenorociri foarte mari, deşi ambele pot avea consecinţe foarte rele şi la fel de rele – nu există nici o justificare, indiferent care, spun ei, pentru diferenţa pe care o facem între ele când spunem că comiterea crimei este greşită, sau că omul trebuie să o blameze moral, pe când despre o îmbolnăvire spunem că nu este greşită, şi că omul nu trebuie să o blameze moral. Şi, din nou, această concluzie chiar ar rezulta, dacă prin „nu ar putea" am înţelege „ nu ar face, chiar dacă ar vrea să evite". Dar ceea ce vreau eu să subliniez este că de rezultat, concluzia nu rezultă decât dacă facem această presupunere. Asta vrea să spună că din simplul fapt că omul ar fi putut să evite crima, dacă ar fi ales (ceea ce deseori este adevărat), pe când celălalt om nu ar fi reuşit să evite boala, chiar dacă ar fi ales (ceea ce, de asemenea, este deseori adevărat), rezultă o amplă justificare pentru a privi şi pentru a trata cele două cazuri diferit. Rezultă o asemenea justificare deoarece, dacă apariţia unui eveniment chiar a depins de voinţă, acţionând asupra voinţei (aşa cum putem face blamând sau pedepsind) avem deseori şanse rezonabile de a preveni apariţia unor evenimente similare în viitor; pe când, dacă evenimentul nu depinde de voinţă, nu avem nici o şansă de acest gen. De aceea, am putea spune cinstit că acei ce vorbesc şi gândesc ca şi cum un om care produce o nenorocire voluntar ar trebui să fie tratat sau considerat în absolut acelaşi mod ca unul care produce o nenorocire la fel de mare, dar involuntar, vorbesc şi cred ca şi cum nu ar fi adevărat că întotdeauna ar trebui să acţionăm diferit, chiar dacă am vrea să facem astfel. Şi de aceea este extrem de important să insistăm asupra certitudinii absolute a faptului că deseori într-adevăr ar trebui să acţionăm diferit, chiar dacă am vrea altceva.

De aceea există multe motive pentru a crede că atunci când spunem că am fi putut face un lucru pe care nu l-am făcut, deseori avem în vedere prin asta că ar fi trebuit să-l facem, dacă am fi ales. Şi dacă este aşa, atunci este absolut

sigur că, în acest sens, deseori noi chiar am fi putut face ceva ce nu am făcut, şi că acest fapt nu este inconsecvent în raport cu principiul că orice are o cauză. Din punctul meu de vedere, trebuie să mărturisesc că nu sunt absolut sigur că asta nu este absolut tot ce avem noi de obicei în vedere şi ceea ce înţelegem prin aserţiunea că avem Liber Arbitru; aşa că acei ce neagă că avem aşa ceva neagă într-adevăr (deşi, fără nici un dubiu, deseori, inconştient) că întotdeauna ar fi trebuit să acţionăm diferit, chiar dacă am fi vrut altfel. Uneori s-a susţinut că acest lucru este ceea ce avem în vedere; şi eu nu pot găsi nici un argument contrar concludent. Şi dacă asta este ceea ce avem în vedere, atunci rezultă la modul absolut că avem Liber Arbitru, şi de asemenea că acest fapt este absolut concordant cu principiul că orice are o cauză; şi rezultă de asemenea că teoria noastră este cât se poate de corectă, atunci când susţine că corect şi greşit depind de ceea ce am putea face, dacă am fi ales.

Dar, fără nici o îndoială, există mulţi oameni care vor spune că acest lucru nu este suficient pentru a ne îndreptăţi să spunem că avem un Liber Arbitru; şi vor susţine asta în virtutea unui motiv care cu certitudine are o oarecare plauzibilitate, deşi eu nu sunt suficient de satisfăcut de el pentru a-l declara concludent. Ei vor susţine anume că: Evident că deseori ar fi trebuit să acţionăm diferit, dacă am fi ales diferit, totuşi nu este adevărat că avem un Liber Arbitru, decât dacă este de asemenea deseori adevărat în asemenea cazuri că am fi putut să alegem diferit. Problema Liberului Arbitru este astfel redusă la simpla problemă dacă am fi putut vreodată alege ceea ce nu am ales, sau dacă putem vreodată alege ceea ce nu vom alege. Şi din moment ce există o oarecare plauzibilitate în această afirmaţie, eu cred că merită să punem în evidenţă din nou, că şi aici este sigur că, cel puţin în două sensuri diferite, deseori am fi putut alege ceea ce, de fapt, nu am ales; şi că în nici unul dintre aceste sensuri acest fapt nu contrazice principiul cauzalităţii.

Primul este pur şi simplu din nou vechiul sens de care am discutat. Dacă prin a spune că am fi putut face ceva ce nu

am făcut deseori avem în vedere doar că ar fi trebuit să facem, dacă am fi ales să facem, atunci evident, prin a spune că am fi putut alege să facem trebuie să înţelegem că ar fi trebuit să alegem aşa, dacă am fi ales să facem alegerea. Şi eu cred că nu există nici o îndoială că este deseori adevărat că ar fi trebuit să alegem să facem un lucru particular, dacă am fi ales să facem alegerea; şi acesta este un foarte important sens în care deseori stă în puterea noastră să facem alegerea. Există cu certitudine un astfel de lucru cum ar fi a face un efort pentru a ne face să alegem o cale anume; şi eu cred că nu este nici o îndoială că deseori, dacă am fi făcut un asemenea efort, ar fi trebuit să facem o alegere, pe care de fapt nu am făcut-o.

Şi, în afară de acesta, mai există un alt sens în care, ori de câte ori avem în vedere mai multe direcţii de acţiune, este posibil ca noi să alegem oricare dintre ele; şi un sens care este, cu certitudine, de o oarecare importanţă practică, chiar dacă nu duce nicăieri dacă este să justificăm faptul că avem Liber Arbitru. Acest sens provine din faptul că în asemenea cazuri doar cu greu putem şti sigur, dinainte, care alegere trebuie să o facem în realitate; şi unul dintre cele mai comune sensuri al cuvântului „posibil" este cel în care numim un eveniment posibil când nimeni nu ştie cu certitudine că nu se va produce. Rezultă că aproape, dacă nu absolut, întotdeauna, când facem o alegere, după examinarea alternativelor, este posibil să fi trebuit să alegem una dintre aceste alternative, pe care de fapt nu am ales-o; şi bineînţeles, deseori nu este numai posibil, ci şi extrem de probabil, ca să fi trebuit să facem aşa. Şi acest fapt este cu siguranţă de o oarecare importanţă practică, deoarece mulţi oameni sunt tentaţi, cu mult prea multă uşurinţă, să presupună că este absolut sigur că ei nu vor face o alegere dată, despre care ştiu că ar trebui să o facă, dacă ar fi posibil; şi credinţa lor că nu o vor face tinde, bineînţeles, să-i împiedice să o facă. Pentru acest motiv este important să se insiste că numai cu greu vor putea ei şti cu certitudine, cu privire la o alegere dată, că nu o vor face.

De aceea, este absolut sigur (1) că deseori ar trebui să acţionăm diferit, dacă am alege astfel; (2) că similar, deseori ar

trebui să alegem diferit, dacă am alege să alegem; şi (3) că este aproape întotdeauna posibil să fi trebuit să alegem altfel, în sensul că nimeni nu poate şti cu certitudine că nu ar trebui să alegem astfel. Toate aceste trei lucruri sunt fapte reale, şi absolut toate sunt în perfectă concordanţă cu principiul cauzalităţii. Poate cineva să rişte să afirme cu certitudine că nici unul dintre aceste trei fapte şi nici o combinaţie a lor nu constituie o justificare pentru a afirma că noi avem un Liber Arbitru? Sau, presupunând că se consideră dat că nu avem un liber arbitru, decât dacă este adeseori adevărat că am fi putut alege ceea ce nu am ales: – Poate vreunul din apărătorii Liberului Arbitru, sau vreunul din oponenţii lui, să demonstreze concludent că ceea ce are dânsul în vedere prin „s-ar fi putut alege" în această propoziţie, este ceva diferit de cele două fapte certe, pe care eu le-am numerotat (2) şi (3), sau de orice combinaţie a lor? Mulţi oameni, fără îndoială, încă vor mai insista că doar aceste două fapte nu sunt, în nici un caz, suficiente pentru a fi îndreptăţiţi să afirmăm că avem un Liber Arbitru; că trebuie să fie adevărat că suntem capabili să alegem într-un absolut alt sens. Dar nimeni, din câte ştiu eu, n-a fost vreodată în stare să ne spună exact care anume este acest sens. Dinspre partea mea, eu nu pot găsi nici un argument concludent pentru a demonstra fie că un asemenea alt sens al lui „pot" este necesar, fie că nu este. Şi, de aceea, acest capitol trebuie să se încheie cu formularea unei îndoieli. Eu cred că este posibil ca, în loc de a spune, aşa cum susţine teoria noastră, că o acţiune este corectă doar când produce consecinţe la fel de bune ca oricare altele care ar rezulta din orice altă acţiune pe care agentul ar fi făcut-o, dacă ar fi ales, ar trebui să spunem că aceasta este corectă ori de câte ori – şi numai atunci – când agentul nu ar fi putut face nimic care să producă consecinţe mai bune: şi că acest „nu ar fi putut face" nu este echivalent cu „n-ar fi făcut, dacă ar fi ales", ci trebuie înţeles în sensul, oricare ar fi acesta, care este suficient ca să ne îndreptăţească să afirmăm că avem Liber Arbitru. Dacă este aşa, atunci teoria noastră este greşită, dar numai în această măsură.

DINCOACE DE BINE ŞI DE RĂU

— introducere în etica lui Moore —

Pe 24 octombrie 1958, la Cambridge, în Anglia, se stingea din viaţă George Edward Moore (n. 1873). Biografii ne spun că a fost înmormântat în curtea bisericii St. Giles, lângă Desmond Maclorthy şi la câţiva paşi de mormântul lui Ludwig Wittgenstein. Dacă vom ţine seama de influenţa operei şi a personalităţii lor, nu se poate să nu ne impresioneze această vecinătate creată de trecerea pe un alt tărâm, faptul că sunt îngropaţi alături doi dintre cei mai mari gânditori ai acestui secol. Dacă Wittgenstein este deja aproape integral tradus, despre Moore cultura română nu ştie aproape nimic.

Ca şi Lampedusa sau Mateiu Caragiale, G. E. Moore este autorul unei singure cărţi, *Principia Ethica*, apărută în 1903. În rest, el a scris studii celebre, deschizătoare de drumuri în filosofie, lămuritoare de dileme şi aporii sau cursuri universitare. Ele au apărut în cele mai prestigioase reviste de specialitate, cum ar fi *Mind*, al cărei editor Moore a fost în anii ei de glorie (dintre care „Freedom" — 1890, „The Nature of Judgement" — 1898, „Necessity" — 1900, „The Refutation of Idealism" — 1903), *Proceedings of the Aristotelian Society* („Identity" — 1900–1901, „The Subject Matter of Psychology" — 1909 etc.) şi altele, pentru a fi republicate în volume de studii proprii — *Philosophical Studies* (1922), *Some Main Problems of Philosophy* (1953), *Philosophical Papers* (1954), *Common place Books, 1919–1953* (1962) — sau editate de alţii (cum ar fi studiile „A Reply to My Critics", apărut în P. A. Schilpp, *The Philosophy of G. E. Moore* — 1942, sau „Russell's Theory of Descriptions", apărut în P. A. Schilpp, *The Philosophy of B. Russell* — 1944). Un loc important în activitatea sa l-au ocupat unele simpozioane, organizate împreună cu colegii, ocazii care au prilejuit alte studii cruciale: „Symposium: the status of sense data" (în 1913, împreună cu G. F. Stout), „Symposium:

imaginary objects" (în 1933, împreună cu Gilbert Ryle şi R.B. Braithwaite), „Symposium: is existence a predicate?" (în 1936, împreună cu William Kneale), toate publicate în *Proceedings of the Aristotelian Society*[1]. Cine compară bibliografia lui Moore cu aceea a prietenului său, Bertrand Russell, care cuprinde peste optzeci de titluri de cărţi, sute de studii, eseuri, articole, ar putea să-şi închipuie că avem de-a face cu un autor minor. Cu toate acestea, deşi este considerat împreună cu Wittgenstein figura tutelară a empirismului logic şi a filosofiei analitice în general, chiar Bertrand Russell este cel care îl socoteşte pe G. E. Moore drept întemeietorul filosofiei analitice. Dacă în istoria filosofiei şi în istoria culturii ne-ar rămâne din partea unor personalităţi doar influenţa operei scrise sau obiectivate în opere plastice, arhitectonice, am avea astăzi o moştenire spirituală săracă, fără viaţă. Pe de altă parte, influenţa personalităţilor a depăşit întotdeauna graniţele formale ale limbajelor folosite de aceştia pentru a da expresie ideilor şi preocupărilor lor. G.E. Moore face parte din categoria personalităţilor a căror enormă influenţă ar fi imposibil de înţeles dacă am încerca să o exprimăm doar prin operă, făcând abstracţie de viaţa autorilor şi de contextul operei. Paradoxal este că, spre deosebire de Russell, a cărui viaţă spectaculoasă o cunoaştem din numeroase surse, inclusiv din *Autobiografia* sa, sau spre deosebire de Wittgenstein, care s-a înrolat în armată ori care voia să se ducă să predea în Rusia Sovietică a lui Stalin — viaţa lui G. E. Moore s-a desfăşurat fără ciudăţenii, scandaluri sau excentricităţi. Totuşi, influenţa ei a fost cum nu se poate mai puternică. Într-o splendidă carte, intitulată *G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, Paul Levy îşi propune să explice acest mister. El porneşte de la jurnalul lui Leonard Woolf[2], unul dintre oamenii cei mai influenţaţi de personalitatea filo-

[1] În categoria „cursuri universitare" intră *Ethics* (1912), care reia într-o formă mai accesibilă, aproape didactică, o parte din problemele din *Principia Ethica*, precum şi *Lectures on Philosophy* (publicată postum, în 1966), care cuprinde notele sale de curs din anii universitari 1925–1926, 1928–1929 şi 1933–1934.

[2] Leonard Woolf este soţul Virginiei Woolf.

sofului. Acela povestea că la observaţia Beatricei Webb că i-a cunoscut pe majoritatea oamenilor distinşi ai timpului ei, dar că nu a întâlnit niciodată „un om mare", Woolf i-a replicat că el presupune că doamna nu l-a cunoscut pe G. E. Moore. În mod semnificativ pentru cele afirmate mai sus despre influenţa de dincolo de opera scrisă, Woolf comparase cercul lui Moore cu acela al lui Socrate, deoarece «precum Socrate, el a atras un număr de prieteni şi discipoli la fel de diferiţi unul de celălalt precum erau Platon şi Aristofan de Alcibiade şi Xenophon». Ca exemple, Woolf înşiră numele lui Lyfton Strachey, Desmond McCarthy, Sir Ralph Wedgwood, Lordul Keynes şi Sir Edward March. Deşi nu conţine numele nici unui filosof, tot Paul Levy ne ajută să descifrăm semnificaţia listei, afirmând că ea îi „include pe omul care a schimbat modul de scriere a biografiei, pe principalul jurnalist literar din Anglia între cele două războaie mondiale, pe Directorul managerial şef al lui London and North Eastern Railway, pe cel mai mare economist al epocii noastre şi pe secretarul personal al lui Churchill"[1].

După cum ne spune doxograful modern, ceea ce toţi aceştia aveau în comun era că ei, împreună cu G. E.Moore, „erau membrii unei societăţi secrete de la Cambridge, cunoscută sub numele de «Apostolii» sau doar «Societatea», membrii acestui grup incluzând nu doar cele mai mari nume de la Cambridge din secolul al nouăsprezecelea, ci de asemeni: Russell, Wittgenstein şi Frank Ramsey; Rupert Brooke, Guy Burgess; Lordul Rotschild; Michael Whitney Straight, editorul american; Prof. Sir Alan Hodkin, Eric Hobsbawm şi Arnold Kettle; Peter Share, membru în guvernele Wilson şi Callaghan; editori recenţi şi prezenţi ai revistelor *Listener* şi *Times Literary Supplement*, precum şi pe Jonathan Miller."[2] În plus, în afara acestei liste, biograful adaugă nume mai mult sau mai puţin cunoscute publicului românesc: criticul şi poetul T. E. Hulme,

---

[1] Paul Levy, *MOORE. G. E. Moore and the Cambridge Apostles* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979), p. 1.

[2] *Ibidem*. De asemeni, pentru lunga list\ a [efilor grupului „Apostolii de la Cambridge", vezi apendicele de la sfâr[itul c\r]ii lui Levy.

I. A. Richards (coautorul, împreună cu C.K. Ogden, a celebrei *The Meaning of Meaning*), J. B. Priestley, Virginia Woolf, filosoful american Norman Malcolm, A. J. Ayer (autorul cărţii *Language, Truth and Logic*, considerată „catehismul pozitivismului) etc. Problemele pe care şi le pune Levy sunt legate de dezlegarea misterului care-l înconjoară pe G. E. Moore, anume al uriaşei sale influenţe asupra vieţii intelectuale engleze (care, să nu uităm, era un fel de Mecca spirituală a celui mai întins imperiu colonial care a existat vreodată şi care încă mai exercită o uriaşă influenţă asupra forţelor sale dominatoare, fiecare mare cât un continent, Canada, S.U.A., Australia). În plus, biograful încearcă să explice şi marea sa influenţă populară. Bine documentat, Paul Levy arată exact modul în care această influenţă s-a exercitat prin intermediul „Apostolilor de la Cambridge", numiţi şi „The Conservazione Society" sau „the Bloomsbury Group". Nu voi insista aici asupra unui subiect atât de delicat precum influenţa în lume a unei societăţi secrete, pentru simplul motiv că nu vreau să le dau apă la moară partizanilor teoriilor conspiraţioniste. De altminteri, lectura cărţii lui Paul Levy îi va convinge că societăţile secrete şi teoriile conspiraţioniste sunt sfere care se intersectează vag, marginal.

Principia Ethica este cartea care a inaugurat curentul de gândire cel mai influent din secolul XX, incluzând sub diverse denumiri, cum ar fi atomismul logic, empirismul logic, pozitivismul logic, empirismul pragmatic, filosofia limbajului, o serie de puternici gânditori (Wittgenstein, Russell şi, parţial, Whitehead, „Cercul de la Viena", dintre care îl amintesc doar pe Rudolf Carnap, Willard van Orman Quine, Gilbert Ryle, John Austin, John Searle, Peter Strawson, Saul Kripke, Richard Hare etc.), grupaţi îndeobşte sub denumirea generică de *filosofie analitică*.[3] Desigur, dacă luăm în considerare şi

[3] ~n spaţiul nostru cultural, cea mai articulată prezentare a „filosofiei analitice" şi a principalilor ei reprezentanţi îi aparţine lui Andrei Marga, în volumul *Introducere în filosofia contemporan* (Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, •1988), pp. 125–165. Menţionez, de asemeni, cu toate că este caracterizată de judecăţi marxiste de valoare şi de etichete precum filosofia lui Moore este un curent *idealist subiectiv*, Liubomira Miroş, *Intuiţionismul etic al lui G. E. Moore* (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1973).

gânditorii care au reconstituit critic filosofia analitică — de la Popper şi Lorenzen la Rawls, Nozick, Rorty sau chiar Thomas Kuhn — avem de-a face cu un curent mult mai influent şi mai productiv decât se consideră de obicei, ale cărui surprize epistemologice sunt departe de a se fi epuizat. Cu toate că istoricii culturii se feresc s-o spună, nu fenomenologia şi existenţialismul, nici intuiţionismul sau hermeneutica, nici scepticismul sau realismul sau „filosofia vieţii" au fost curentele care au influenţat dezvoltarea ştiinţelor sociale moderne, inclusiv a ştiinţelor politice. Spectaculoasa afirmare a ştiinţelor sociale şi a ştiinţelor politice, cu frecventele schimbări ale „orizontului de aşteptare" şi neaşteptatele „schimbări de paradigme", a însemnat de fapt o înfruntare epistemologică între spiritul ştiinţific care decurgea din filosofia analitică şi din marxism. Nu este locul aici să analizăm coordonatele acestei „întâlniri de gradul 0" (nu menţionez decât câteva „interferenţe" — „Şcoala de la Frankfurt", structuralismul, deconstrucţionismul), de altfel pregătită de curente precursoare cum ar fi empirismul englez şi iluminismul scoţian. Revenind la *Principia Ethica* şi la rolul ei în pregătirea a ceea ce avea să urmeze în filosofie şi în ştiinţele sociale în secolul care i-a succedat, poate că ar trebui să avem în minte — când interpretăm cartea şi impactul ei — măcar o parte din consecinţele ei.

G. E. Moore inaugurează în filosofie direcţia cercetărilor teoretice „metamorale" sau „metaetice". În varianta lor pură, teoriile metamorale sunt interpretări ale judecăţilor morale, iar nu judecăţi morale în ele însele. În *Principia Ethica*, prin celebra sa critică asupra „erorii naturaliste" a tuturor filosofilor care l-au precedat (cu excepţia notabilă a lui Platon), pe motivul că au încercat să definească noţiunea de *bine*, Moore pune de fapt problemele eticii, respectiv ale filosofiei, într-o perspectivă cu totul diferită.[4] De acum încolo, până aproape în

[4] Pentru a evita suprapunerile [i repeti]iile, voi `ncerca s\ nu abordez, pe cât este posibil, problemele prezente `n „Introducerea editorului" de Thomas Baldwin, precum [i `n cele dou\ prefe]e ale lui Moore, concentrându-m\ mai mult asupra unei situa]ii generale a operei [i autorului, din perspectiva relevan]ei lor pentru ceea ce s-a `ntâmplat `n istoria culturii [i `n istoria acestui secol.

zilele noastre, preocupările centrale ale eticii vor fi legate de întrebări precum „Care este semnificaţia (dacă există vreuna) predicatelor morale şi a judecăţilor morale în care ele apar?", „Care este natura dezacordului moral?", „Care este binele cel mai mare, aşa-numitul «summum bonum»?", de unde şi preocuparea pentru ceea ce înseamnă cuvântul „bine". În exprimarea lui Moore, „particularitatea Eticii nu este aceea că investighează aserţiuni legate de comportamentul uman, ci aceea că investighează aserţiuni legate de proprietatea lucrurilor denotată prin termenul «bine» şi de proprietatea contrară a acesteia, denotată prin termenul «rău»." Spre deosebire de majoritatea gânditorilor care s-au inspirat din el şi aparţineau pozitivismului logic, de la Bertrand Russell încoace — a căror teorie metamorală a fost denumită „subiectivism" sau „emotivism", deoarece considera că judecăţile morale nu sunt niciodată altceva decât afimaţii subiective[5] — Moore considera că „binele" şi „răul" desemnează calităţile obiective de un anumit tip, care

[5] Istoria *teoriilor subiectiviste [i emotiviste* este extrem de bogat\. Voi men]iona `n aceast\ not\ doar câteva din momentele de referin]\. Dup\ cum consider\ speciali[tii, *subiectivismul* a fost formulat pentru prima dat\ de David Hume (1711–1776), `n cartea a treia din *A Treatise of Human Nature* (1739), precum [i `n *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). Dintre moderni `i amintesc pe antropologul E. Westermarck, cu *The Origin and Development of Moral Ideas* (London: Macmillan, 1912) [i *Ethical Relativity* (New York: Harcourt, Brace, 1832), precum [i pe Bertrand Russell, al c\rui eseu „What I Believe" a fost ulterior inclus `n lucr\rile *Why I Am Not a Christian and Other Essays* (London: Allen & Unwin, 1957, edi]ia Paperback) [i *Human Society in Ethics and Politics* (London: Allen & Unwin, 1955). O variant\ a subiectivismului, cunoscut\ sub numele de teoria „observatorului ideal" i-a apar]inut sco]ianului Adam Smith (1723–1790), filosoful [i economistul de la care Marx a „furat" atâtea, `n lucrarea *The Theory of Moral Sentiments*. Teoria a fost discutat\, printre al]ii, de William Kneale [i John Rawls. Cea mai timpurie formulare a *teoriei emotive* sau „*emotiviste*" (dup\ care propozi]iile moralei nu descriu st\ri de fapt, ci exprim\ sau provoac\ sentimente [i atitudini) se g\se[te la C. K. Ogden [i I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1923) (de[i unii consider\ c\ ea a fost formulat\ mai devreme, `n 1911, de c\tre filosoful suedez Axel Hägerström). Teoria a fost dezvoltat\ de W. F. H. Barnes, `n studiul „A Suggestion about Valve" (1933, `n revista *Analysis*, inclus ulterior `n volume separate editate de Sellers, Carnap sau Nakhnikian), dar mai ales de

nu ne sunt date în experienţele obişnuite ale simţurilor. Această poziţie a sa a prelungit multă vreme influenţa obiectivismului, ba chiar a obiectivismului etic[6], numai că ascendenţa lui Moore asupra întregii filosofii analitice a provenit din recunoaşterea valabilităţii argumentului său împotriva „erorii naturaliste". Meritul lui Moore în enunţarea acestui argument

---

Charles L. Stevenson. Se consider\ (vezi A. Marga, *op. cit.*, p. 161 sau *A Modern Introduction to Philosophy*, Paul Edwards and Arthur Pap [„Symbol" New York: The Free Press, 1966], p. 366) că articolele lui Stevenson au `nsemnat o „cotitur\" `n cadrul disciplinei metaeticii: este vorba de „The Emotive Meaning of Ethical Terms" (reprodus\ `n numeroase antologii, inclusiv `n A. J. Ayer, *Logical Positivism* „Symbol" [Glencoe: The Free Press, 1959], de „The Nature of Ethical Disagreement", precum [i de lucr\rile *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1943). Este interesant de ar\tat c\, de[i continu\ poziţiile emotiviste, o serie de al]i autori pun accentul pe con]inutul cognitiv sau factual al unor anumite judec\]i (supoziţii) morale, care ar putea fi sus]inute ra]ional. În aceast\ nou\ „tradiţie" se `nscriu, ca s\ men]ionez doar pe cei mai influen]i gânditori, Stephen Toulmin, *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge: England Cambridge University Press, 1950), Richard H. Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1950) [i *Freedom and Reason* (aceea[i editur\, 1963), P. H. Nowell-Smith, *Ethics* (London: Penguin Books, 1954), Paul Edwards, *The Logic of Moral Discourse* (Glencoe: The Free Press, 1955) [i Carl Wellmen, *The Language of Ethics* (Cambridge, Mess.: Harvard University Press, 1961). De pild\, pe lâng\ „semnifica]ia emotiv\" a lui Stevenson, Hare mai vorbe[te de „semnifica]ia descriptiv\", de cea „evaluativ\" [i de „semnifica]ia prescriptiv\" a judec\]ilor (propoziţiilor) morale.

[6] *Obiectivismul etic* (a[a cum este definit el de c\tre Paul Edwards, `n Edwards and Pap, *op. cit.*, pp. 284–285, 367–369), care se opune teoriilor metamorale subiectiviste sau emotiviste, sus]ine c\ judec\]ile morale sunt afirma]ii obiective [i c\ dezacordurile morale sunt `n mod fundamental dezacorduri ale credin]ei. ~n func]ie de semnifica]ia `n detaliu a judec\]ilor morale, exist\ dou\ tipuri de obiectivism. Primul tip, *naturalismul obiectiv* sus]ine c\ subiectul judec\]ilor morale este `ntotdeauna ceva „natural", adic\ ceva care este sau poate fi obiectul experien]ei cuiva. Aceast\ poziţie exclude existen]a unei facult\]i morale speciale, adev\rul sau falsitatea judec\]ilor poate fi `ntotdeauna stabilit\ prin folosirea observa]iei [i prin metode asem\n\toare celor folosite `n [tiin]ele naturale. Se consider\ c\ poziţia cea mai faimoas\ din cadrul naturalismului obiectiv este teoria cunoscut\ sub denumirea larg\ de „utilitarism". Interpretat ca teorie metamoral\, utilitarismul sus]ine c\ „X face bine" `nseamn\ c\ „X produce fericirea cea mai

a constat în a-i da cea mai consistentă formulare. El a fost precedat de Richard Price (1723–1792), care, în *Review of Morals*, prin ceea ce unii numesc argumentul „întrebării deschise". Urmându-l pe Paul Edwards[7], acest argument se bazează pe o anumită tehnică pe care Moore a conceput-o pentru a testa corectitudinea definițiilor propuse a fi luate în discuție. Tehnica poate fi explicată cel mai ușor luând în considerare o definiție corectă și una incorectă și prin elaborarea, în fiecare caz, a unei întrebări care conține atât termenul care trebuie

---

mare posibil\ pentru cel mai mare num\r de oameni". ~n categoria naturalismului obiectiv intr\ Jeremy Benthem, cu *The Principles of Morals and Legislation*, John Stuart Mill, cu *Utilitarienism*, Herbert Spencer, cu *The Data of Ethics*, John Dewey, cu *The Human Nature and Conduct* (New York: Henry Holt, 1922) [i *The Theory of Valuation* (Chicago: University of Chicago Press, 1939). Dintre autorii mai recen]i, R. B. Perry, W. T. Stace, Brand Blenshard [i Philippa Foot. Bibliografia dezbaterii subiectivism-obiectivism se concretizeaz\ `n numeroase lucr\ri, inclusiv ale unor autori care nu sunt u[or de clasificat, adoptând pozi]ii teoretice [i analitice nuan]ate (citez dintr-o list\ de peste o sut\ de nume doar pe Stuart Hampshire, J. N. Findlay, W. D. Falk, N. Rescher, H. Costaneda, G. Nakhnikian, G. H. von Wright, care au fost tradu[i sau cita]i `n limba român\).

Al doilea tip, *intui]ionismul* sau *antinaturalismul obiectiv* sus]ine c\ `n plus fa]\ de sim]uri [i introspec]ie noi posed\m `nc\ o facultate, „intui]ia moral\", prin intermediul c\reia recunoa[tem adev\rul, sau m\car adev\rul judec\]ilor morale fundamentale. Majoritatea intui]ioni[tilor identific\ aceast\ facultate moral\ special\ cu „`n]elegerea *a priori*". Intui]ia moral\ este o facultate ra]ional\, iar principiile morale fundamentale sunt concepute ca având acela[i statut ca [i principiile matematice sau logice. Sunt considerate a nu fi adev\ruri contingente, ci necesare, a nu fi defini]ii, ci descrieri ale rela]iilor reale din univers. Samuel Clarke (1675–1729) este considerat un exponent timpuriu al teoriei. Dintre exponen]ii ei mai recen]i, pot fi men]iona]i David Ross, cu *The Right and the Good* (London: Oxford University Press, 1931) [i *Foundations of Ethics* (Oxford: Clarenton Press, 1939), D. D. Raphael, *The Moral Sense* (London: Oxford University Press, 1947), A. C. Ewing, *The Definition of Good* (London: Routledge, 1947), ca [i esteticianul Nicolai Hartmann. Tocmai din pricina faptului c\ G. E. Moore nu identific\ mijloacele noastre de a cunoa[te principiile morale cu „facultatea *a priori*", Paul Edwards (spre deosebire de L. Miro[, *op. cit.*) afirm\ c\ nu este clar\ apartenen]a sa la aceast\ categorie de gânditori.

[7] Paul Edwards, introducere la „Moral Judgements", `n Edwards and Pap, *op. cit.*, p. 285.

definit, cât şi expresia definitorie. În teoria definiţiei, aceştia se numesc *definiendum* şi *definiens*. De exemplu, este fără îndoială corect să afirmi că „ateist" înseamnă acelaşi lucru cu „persoană care neagă existenţa lui Dumnezeu", în timp ce nu ar fi corect să afirmi că „ateist" înseamnă „un fost securist privatizat, care şi-a construit o vilă la Snagov". Să presupunem acum că ar întreba cineva „ştiu că Ion Iliescu neagă existenţa lui Dumnezeu, dar este el ateist?" Este clar că aceasta ar fi o întrebare prostească sau lipsită de sens, căreia i se poate spune, cu un termen adecvat, *întrebare „închisă"* Întrebarea este prostească sau lipsită de sens deoarece prima parte a frazei furnizase deja răspunsul. Pe de altă parte, dacă cineva ar spune „ştiu că Corneliu Vadim Tudor este un fost securist privatizat, care şi-a construit o vilă la Snagov, dar este el ateist?", această întrebare nu ar fi prostească sau lipsită de sens, în acelaşi mod ca şi întrebarea anterioară. Acesteia i se poate spune *întrebare „deschisă"*. Este deschisă deoarece asertând că Corneliu Vadim Tudor este un fost securist privatizat cu o vilă lá Snagov, cel care a pus întrebarea nu a făcut aserţiunea de un fel sau altul cu privire la concepţiile lui Corneliu Vadim Tudor despre religie. În general, când avem o definiţie corectă, întrebarea pe care o elaborăm trebuie să fie lipsită de sens sau închisă; când avem o definiţie incorectă, întrebarea trebuie să aibă sens şi este deschisă. Este de asemeni adevărată afirmaţia inversă: dacă o întrebare este închisă, aceasta se întâmplă doar pentru că cele două expresii (în cazul nostru „ateist" şi „persoană care neagă existenţa lui Dumnezeu") au cu adevărat acelaşi sens; dacă întrebarea este deschisă, aceasta se întâmplă deoarece cele două expresii („ateist" şi „fost securist privatizat, care şi-a construit vilă la Snagov") nu semnifică acelaşi lucru, deoarece definiţia nu este corectă.

Moore aplică acest gen de test unor diferite definiţii ale „binelui", aşa cum au fost ele formulate în istoria filosofiei. Pornind de la definiţia utilitară, formulată de Bentham, el pune întrebarea „produce un lucru bun cea mai mare fericire posibilă?" După cum arată el, aceasta este o întrebare plină de sens sau deschisă. Prin urmare, „binele" şi „a produce cea mai mare

fericire" nu au acelaşi sens, iar definiţia utilitară trebuie să fie greşită. Cea mai mare parte a cărţii *Principia Ethica* este dedicată analizării răspunsurilor la întrebarea „Ce este *binele în sine*?", aşa cum au fost ele date de două tipuri de teorii: *eticile naturaliste*, cu cele două variante hedonismul şi teoriile care susţin că binele este un alt obiect natural decât plăcerea (de pildă, evoluţionismul lui Herbert Spencer, teoria „selecţiei naturale" a lui Charles Darwin); *eticile metafizice*, în care, — pornind de la înţelegerea metafizicii ca referindu-se la orice obiect al cunoaşterii care nu este parte a Naturii, nu există în timp, ca obiect al percepţiei, fiind deci legat de o realitate suprasensibilă — răspunsul la întrebarea privind binele depinde logic de întrebarea privind natura realităţii suprasensibile. Iar verdictele lui Moore sunt nemiloase: toate definiţiile binelui (de la cele teologice, care pornesc de la supunerea faţă de voinţa lui Dumnezeu, până la cele darwiniste, care afirmă că binele constă în a susţine evoluţia) sunt incorecte.

Concluzia lui Moore este că binele este „indefinibil". A spune despre ceva că este indefinibil — să zicem un termen precum „galben" — înseamnă a afirma că el semnifică cele mai simple tipuri de calităţi, care nu pot fi analizate, adică descompuse în ceva mai simplu. Alte lucruri, să zicem o gutuie sau o lămâie, pot fi definite prin termeni precum „galben", însă nu şi acesta. Acel „gen de vibraţii luminoase" care stimulează ochiul „nu sunt ele însele ceea ce înţelegem noi prin galben." După cum „galben" este o noţiune simplă, şi „binele" este o noţiune simplă. Numai obiectele compuse pot fi definite: obiectivele „pe care suntem în stare să le definim sunt toate complexe; toate sunt compuse din părţi, care ele însele pot fi într-o primă etapă, capabile de definiţii similare, dar care trebuie, în final, să fie reductibile la elemente simple, care nu mai pot fi definite. Dar *galben* şi *bine*, susţinem noi, nu sunt obiecte complexe: sunt noţiuni de genul acelor elemente simple, din care sunt compuse definiţiile şi în faţa cărora dorinţa de a le defini este neputincioasă." În plus, arată Moore, calitatea denotată de termenul „bine" nu este accesibilă simţurilor,

precum culorile sau gusturile, nici introspecţiei, precum dragostea sau mânia. „Binele" este o *calitate „nonnaturală."*

Nu degeaba a fost considerat G. E. Moore ca făcând parte din patristica filosofiei analitice. Demonstraţia sa analitică cu privire la indefinibilitatea binelui a marcat profund întregul program de reconstruire critică a filosofiei asumat de generaţii şi generaţii de gânditori. Pentru mari gânditori precum Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein şi Rudolf Carnap, modelul său analitic a marcat o „schimbare a paradigmelor" filosofice, o trecere de la teoretic la metateoretic care, aşa cum se întâmplă de obicei, a depăşit cu mult intenţiile iniţiatorului noului program criticist. Mă voi referi doar la două din aceste reconstrucţii mooreiene. Prima se întâlneşte la Wittgenstein. În *Tractatus*, sensul cărţii este exprimat de autor explicit în cuvintele: „ceea ce se poate spune în genere se poate spune clar, iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă"[8]. Dacă „gândirea este propoziţia cu sens", iar „sensul lumii trebuie să se găsească în afară", de asemeni neexistând nici o valoare în lume, înseamnă că „nu există nici propoziţii ale eticii", „etica e inexplicabilă", „etica este transcendentală"[9]. Reducând filosofia şi etica la critica limbajului, Wittgenstein elimină din „iubirea de înţelepciune" chiar funcţia cognitivă a acesteia, precum şi posibilitatea întemeierii oricărei etici. Rudolf Carnap[10] îşi propune întreg programul de depăşire a metafizicii (şi implicit a eticii) prin „analiza logică a limbajului." El face distincţia între „mitologie", pe care o consideră falsă, şi teologia „metafizică", pe care o consideră lipsită şi de sens şi de semnificaţie (în sensul distincţiei lui Frege între *Sinn* şi *Bedeutung, Semn* şi *Semnificaţie*). Aplicând teoria verifica-

[8] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere, cuvânt introductiv [i note de Alexandru Surdu (Bucure[ti: Humanitas, 1991), p. 35.

[9] Wittgenstein, *op. cit.*, pp. 54, 120–121.

[10] Rudolf Carnap, „The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language" `n original, „Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", articol ap\rut `n 1932), `n A. J. Ayer, (ed.), *Logical Positivism* (Glencoe: The Free Press, 1959).

ţionistă a sensului în acelaşi timp al termenilor (cum ar fi „principiu", „Dumnezeu", care sunt lipsiţi de semnificaţie) şi propoziţiilor metafizice (pentru care nu se poate indica nici o cale pentru „verificare", în sensul indicării condiţiilor empirice de adevăr, deci care sunt propoziţii fără sens, care „nu spun nimic", deoarece provin din termeni fără semnificaţie empirică, iar dacă au semnificaţie ele sunt puse într-o legătură ce încalcă sintaxa, astfel că din ele „nu rezultă vreun sens") el destructurează întreaga tradiţie filosofică anterioară şi anulează posibilitatea oricărei metafizici ca ştiinţă. Cu rigoare logică, Rudolf Carnap demonstrează cum, în *Ce este metafizica?* a lui Martin Heidegger, fenomenologul foloseşte termeni fără semnificaţie empirică („Nimicul") ca nume de obiecte, în propoziţii lipsite de sens („Nimicul este mai originar decât negaţia şi decât negarea"). Am arătat pe larg în altă parte[11], care au fost consecinţele dezastruoase ale eliminării lui „Dumnezeu" din metafizică şi etică, precum şi a unor terneni precum „bine", „libertate", „valoare" etc. Să reţinem aici doar una dintre concluzii, anume aceea a legăturii dintre programul filosofic nihilisto-relativist, — care, de fapt începe cu situarea lui Nietzsche „dincolo de bine şi de rău" şi se încheie cu programul situării eticii „dincoace de bine şi de rău" de către gânditorii ce continuă moştenirea lui G. E. Moore, anume Wittgenstein şi Carnap — şi experimentele extremiste de exterminare a milioane de oameni, care decurgeau din cultura politică a radicalismului de dreapta şi a celui de stânga, două din cele mai evidente relaţii de atracţie şi respingere a modernităţii.

Cu toate acestea, există parcă o presimţire, în *Principia Ethica*, a consecinţelor radicalismului ce decurge din teoria lipsei de sens a judecăţilor morale. G. E. Moore arată: „există, de fapt, două alternative serioase ce trebuie luate în considerare, pentru a ajunge la concluzia că «binele» denotă o noţiune simplă şi indefinibilă. Este posibil să denoteze o noţiune complexă, aşa cum este cea de «cal»; sau ar putea să nu aibă nici o

[11] Dan Pavel, *Etica lui Adam. Sau de ce rescriem istoria* (Bucure[ti: Editura Du Style, 1995).

semnificaţie. Nici una din aceste posibilităţi nu a fost concepută şi nici susţinută serios, ca atare, de cei care presupun că definesc binele; şi amândouă pot fi respinse prin simplul apel la fapte." După ce face distincţia categorică între predicatul şi subiectul unei propoziţii precum „Că ar trebui să ne dorim să dorim A este bine" de cele ale unei propoziţii de tipul „Că A ar trebui să fie bun este bine", el arată că aceste consideraţii „sunt suficiente pentru a îndepărta ipoteza că «binele» nu are nici un înţeles. Este foarte natural să faci greşeala de a presupune că ceea ce este universal adevărat are o asemenea natură încât negarea sa va fi autocontradictorie (*self-contradictory*): importanţa ce a fost atribuită propoziţiilor analitice pe parcursul istoriei filosofiei arată cât de uşor se poate face o asemenea greşeală." Şi totuşi, întreaga filosofie analitică (aşa cum am văzut că se întâmplă la Wittgenstein şi Carnap) nu numai că face o asemenea greşeală, dar se defineşte prin această greşeală. Or, după cum am arătat, ideea lipsei de sens a termenilor etici, respectiv a termenilor de *bine* şi de *rău*, provine din ideea lui Moore cu privire la indefinibilitatea (şi caracterul simplu) al acestor termeni. Nu trebuie să comitem însă eroarea logică *post hoc, ergo propter hoc*, bazată pe atribuirea unei semnificaţii cauzale termenului exterior dintr-o antecedenţă, fie ea şi una care ţine de istoria ideilor logice. Prin urmare, din moment ce lui G. E. Moore i se datorează, ca să spunem astfel, doar partea bună din filosofia analitică, de natură a stimula cercetările de filosofie a eticii, iar nu de a le respinge, de a le elimina cu totul din domeniul analitic, trebuie să căutăm tot în Moore sau măcar în spaţiul conceptual căruia el „îi dădea ocol", în sens hermeneutic, soluţiile pentru a ieşi din aporiile conceptuale, etice şi politice datorate în mare parte filosofiei analitice. Se ştie că Zenon şi-a inventat aporiile pentru a demonstra imposibilitatea logică a mişcării, ce contrazice tezele eleate cu privire la unitatea şi perfecţiunea fiinţei, identică cu sine (unul din primele exerciţii cu privire la necesitatea existenţei principiului logic al identităţii). Însă aporiile care decurg din Carnap nu sunt inventate, ci au fost consecinţa nedeliberată a împingerii unei metode dincolo de limitele sale

metodologice, pentru a deveni o ontologie care se debarasase de metafizică, de teologie şi de etică. Filosofii cinici, care voiau să ridiculizeze aporiile lui Zenon, se mişcau în mod demonstrativ pentru a arăta lipsa de temei a tezei imposibilităţii mişcării, fără a sesiza deosebirea dintre planul real şi cel logic. În schimb, deşi demonstrase lipsa de semnificaţie a conceptului de libertate, Rudolf Carnap a fugit rapid în „Lumea Liberă" atunci când a fost vorba de pierderea propriei libertăţi şi a vieţii, prin venirea la putere a lui Hitler în Germania şi ameninţarea reală la adresa Austriei.

Fie că ne plasăm pe tărâmul eticii sau al metaeticii, este semnificativ faptul că, de la Socrate până la gânditorii postanalitici, nu există un consens cu privire la problemele binelui şi răului, nici măcar unul istoric, ca să nu mai vorbim de unul transistoric. Într-o carte recentă de popularizare a celor mai recente cercetări din filosofie, Thomas Nagel afirmă: „ întrebarea dacă imperativele morale sunt universale se iscă nu numai atunci când comparăm motivaţiile indivizilor între ei, ci şi când comparăm standardele morale acceptate în diferite societăţi, în diferite epoci istorice. Multe lucruri pe care, probabil, le-ai considera imorale au fost acceptate în trecut ca juste şi morale de către uriaşe colectivităţi umane: sclavia, şerbia, sacrificiile umane, discriminarea rasială, interzicerea libertăţii religioase şi politice, sistemul ereditar al castelor. Şi se prea poate ca unele lucruri pe care le consideri acum morale să fie într-o societate viitoare privite ca imorale. Este oare rezonabil să credem că există un adevăr unic în legătură cu toate aceste probleme, deşi deocamdată nu ne dăm seama de el? Sau este poate mai rezonabilă opinia că binele şi răul sunt relative, că ţin de o anumită epocă, de un anumit spaţiu, de un anumit context social?"[12]. Cu mai bine de şaptezeci de ani înainte ca Nagel să rezume nedumeririle contemporanilor săi, G. E. Moore scria: „rezultatele totale ale unei acţiuni depind

[12] Thomas Nagel, *Oare ce `nseamn\ toate acestea? O foarte scurt\ introducere `n filosofie*, traducere de Isabela Ie]cu–Preoteasa (Bucure[ti: Editura ALL, 1994), p. 52.

întotdeauna nu doar de natura specifică a acţiunii, ci de circumstanţele în care ea se desfăşoară; iar circumstanţele variază atât de mult încât este, în majoritatea cazurilor, extrem de improbabil ca orice fel particular de acţiune să producă *absolut* întotdeauna, în absolut toate circumstanţele, sau să eşueze în a produce cele mai bune rezultate posibile. Din acest motiv, dacă adoptăm concepţia că binele şi răul depind de consecinţe, atunci noi trebuie, cred, să fim pregătiţi a ne îndoi cu privire la faptul dacă orice tip de acţiune particulară este absolut întotdeauna dreaptă sau absolut întotdeauna greşită".[13]

Dacă, după ce Moore formula chestiunile astfel, în 1912, iar Nagel le formulează în termeni asemănători, în 1987, înseamnă că, de fapt, în esenţă, problemele eticii nu au fost afectate absolut deloc de spectacolul efervescenţei filosofice din acest secol, care a inclus abordări atât de diferite, de la „filosofia vieţii" la neomarxism, de la pragmatismul lui Pierce la pragmatismul transcendental al lui Apel, de la intuiţionismul lui Bergson la hermeneutica lui Gadamer, ca să menţionăm doar câteva din abordările alternative faţă de conţinutul epistemologic reprezentat de filosofia analitică. Şi, deşi se invocă relativitatea judecăţilor analitice, vom vedea că la fel se punea problema şi în secolul al optsprezecelea, pe vremea lui Montesquieu, şi în secolul al şaisprezecelea, pe vremea lui Montaigne. Iar ceea ce este şi mai spectaculos este că, în dialogurile lui Platon, problemele se pun în acelaşi mod. Nu întâmplător, etica antiiluministă a lui Alasdair MacIntyre, din lucrările *After Virtue* (1981) şi *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), se întoarce la vechii greci şi mai ales la continuatorii lor medievali, pentru a respinge drept incoerente aspiraţiile Iluminismului de a atinge principii justificabile universale. În esenţă, tezele lui pornesc de la observaţia că justificarea morală ţine întotdeauna şi este relativă la normele unei tradiţii sau alteia. Asistăm la o reconsiderare a noţiunilor antice de virtute, cercetări care se conturează în opera unor gânditoare precum

[13] G. E. Moore, *Ethics* (London: Oxford University Press, 1912), pp. 110– 111.

Iris Murdoch, *The Sovereignity of Good* (1970) sau Philippa Foot, *Virtues and Vices* (1978)[14]. O mulţime de gânditori, preocupaţi iniţial de studii clasice, au produs în ultimele decenii interpretări sofisticate şi pline de intuiţii cu privire la operele unor Platon, Aristotel sau ale gânditorilor elenişti (dintre care îi menţionez doar pe Bernard Williams, John Ackrill, Amélie Rorty şi Gregory Vlastos). De altfel, într-un număr special dedicat reevaluării filosofiei momentului şi a istoriei filosofiei în general (cu articole de sinteză) semnate, printre alţii, de Willard van Orman Quine, Derek Parfit, Jerry Fodor, Peter Strawson etc.), din *Times Literary Supplement*, Martha Nussbaum aprecia că: „filosofia morală anglo-americană se întoarce de la o etică bazată pe idealurile iluministe ale universităţii către o etică bazată pe tradiţie şi particularitate; de la o etică bazată pe principiu către o etică bazată pe virtute; de la o etică bazată pe elaborarea unor justificări teoretice sistematice către o etică suspicioasă faţă de teorie şi respectuoasă faţă de înţelepciunea locală; de la o etică bazată pe individul izolat către o etică bazată pe afiliere şi îngrijire; de la etica anistorică detaşată către o etică înrădăcinată în concreteţea istoriei Iar aceste noi etici antiteoretice, fiind înrădăcinate în înţelegerile tradiţionale ale virtuţii unor comunităţi particulare, este probabil că se vor lega cu un anumit tip de conservatorism politic şi cu abandonarea pretenţiei radicale a Iluminismului de egalitate umană dincolo de diferenţele de etnicitate, naţionalitate, clasă, sex şi rasă"[15].

Istoric vorbind, *Principia Ethica*, manifestul filosofic al celei mai influente mişcări de gândire din acest secol (Bertrand Russell şi Alfred North Whitehead îşi vor intitula peste câţiva ani, lucrarea scrisă între 1910 şi 1919, *Principia Mathematica*), devine astfel doar un punct de referinţă într-o mişcare teoretică a cărei reversibilitate te face să eziţi a alege (ca s-o descrii) între mitul „veşnicei reîntoarceri" şi sinteza hegeliană.

[14] Vezi, de altfel, nota 6, pentru situarea Philippei Foot.

[15] Martha Nussbaum, „Virtue revived. Habit, passion, reflection in the Aristotelian tradition", în *Times Literary Supplement*, July 3, 1992.

Dincolo de criticile care i s-au adus şi de criticile ce s-au adus criticilor şi de criticile aduse criticilor criticilor, G. E. Moore a exprimat, la începutul acestui secol, nevoia gândirii umane de a da seamă de aceleaşi probleme ale vieţii şi spiritului în termenii şi metodele timpului său. Oricum, pentru spaţiul nostru cultural şi pentru cultura noastră politică, efervescenţa de idei care l-a precedat pe G. E. Moore şi consecinţele spectaculoase ale demersului său sunt experienţe intelectuale „exotice", faţă de care întâi au reacţionat violent — fără a le înţelege — Nae Ionescu şi întreaga „generaţie de la 1927" (în frunte cu Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica), iar mai apoi ideologia oficială a statului-partid totalitar comunist. *Principia Ethica* este una dintre cele mai importante titluri din biografia restrânsă a ieşirii din provincialismul cultural, pe care de multe ori ni l-a impus istoria, iar nu de puţine ori ni l-am impus singuri.

Dan Pavel

CEU PRESS

EDITURA DU Style

EDITURILE UNIVERSALIA

EDITURA DU Style
EDITURA ATLAS
EDITURA PERSONA
EDITURA INTEGRAL
EDITURA UNIVERSALIA

Președinte Director General: Doina Uricariu

Str. Alexandru Constantinescu Nr. 33 Sector 1 Etaj 3
București 71326
CP: 33–123 București
Tel/Fax: 211.23.63; 665.27.72

Calea Victoriei Nr. 141 Sector 1 Etaj 2
Tel/Fax: 312.9120; 312.9121

Tehnoredactare computerizată:
ADISAN COMPUTER

Grupul drago print
Tipografia FED
București, Calea Rahovei 147, Tel.: 335 93 18, 335 66 61/19

Timbrul literar în valuare de 2%, defalcat din prețul cărții,
se vireaza la Uniunea Scriitorilor din Romania
cont Nr. 45106262 BCR - SMB

G.E. MOORE

PRINCIPIA ETHICA

CEU PRESS

EDITURA DU Style

ISBN 973-97309-1-4